وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -

معهد الثقافة الشعبية

التوحيد و تجلياته السياسية و السوسيو- ثقافية نموذج التجربة الموحدية في الأندلس

رسالة لنيل شهادة الماجيستير

تقديم الطالبة :

ابن عامر كريمة

تحت إشراف :

الأستاذ عبد الرحمان موساوي

السنة الجامعية 2000 –2001

مقدمة

من بين الأنظمة الرمزية التي وجّه نحوها الإنسان طاقته منذ بداياته الأولى و ربّما أهمّها، هي الدّين. شكّل هذا الأخير ولا يزال مادة بحث لا تنفذ لعلوم كثيرة.

فهو يعتبر ظاهرة مميزة لجميع المجتمعات الإنسانية، السابقة منها و الحاضرة. فتعريفه إذن لا ينبغي أن يقتصر على الإعتقاد الجاف في إله يكافئ و يعاقب، بل يتجاوزه إلى تطبيق هذا الاعتقاد في الحياة العملية اليومية. ومن ثمّ، سيتناول كظاهرة حضارية ومحضّرة للإنسان؛ هذا المخلوق الذي صوّب مرارا جلّ اهتماماته نحو الأشكال الرمزية أكثر من الأشكال النفعية. [1]

ومن المساهمات النظرية الكبرى التي قدمتها بعض العلوم في هذا العصر وذلك في معاملة الدين بصفته حدثا إجتماعيا (Fait social) و بالتالي إنسانيا،مساهمة علم الإجتماع و الأنثروبولوجيا و علم النفس و تاريخ الأديان مع دوركايم (Durkheim[2]) و مالينوفسكي(MALINOWSKI)[3] و فيبر(Weber)[4] وفي ما بعد فرويد (Freud)[5] إذ رغم اختلاف تصوّرهم للواقع الدّيني إلاّ أنهم يلتقون حول فكرة أنّ الدين ليس وهما، وأنّه غير ناتج عن الجهل أو العاطفة السلبية"تنهد المخلوق المظلوم" كما يقول كارل ماركس.

إنما هو " التزام اتجاه إيديولوجيا معيّنة و أن قوّة هذا الإلتزام تنبع من الإيمان"[6] كما تأتي المشاركة في الممارسة الطقوسية في مرحلة ثانية.

ومن هنا ينبغي أن تعامل الإتجاهات الدّينية، لا بصفتها صورا بعيدة لمثال لا يمكن الوصول إليه، و لا بصفتها إسقاطا هاذيا لرغبات تبحث في الخيال عن تحقّق

[1] A. Rapoport , pour une anthropologie de la maison ,Paris-Dunod ,1972 ,P59

[2] E.Durkheim , les formes élémentaires de la vie religieuse , Paris, PUF ,1912

[3] B.Malinowski , Mœurs et coutumes chez les mélanésiens - Trois essais sur la vie sociale des indigènes Trobriandais.

[4] M.Weber , l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.

[5] S.Freud ,Totem et Tabou.

[6] A.Vergote ,Religion, Foi, Incroyance ,Pierre Margoda Editeur, Bruxelles ,1987, P25.

وهـي حسـب مـاكس فيـبر، ولكن كواقع معـاش، إذ يقول ميرسيـا إليـاذ (M.ELIADE) في هـذا الصدد : " **لا يوجد ظاهرة دينية محظة. فالظّاهرة الدينية تكون كذلـك دائما ظاهرة إجتماعية و إقتصادية و نفسية و بطبيعة الحال تاريخية : لأنّها تحدث في الزّمن التاريخي و هي مشروطة بكلّ ما وقع في السابق**".[7]

فمـن بـين الأديان التي اعتبرت نفسها، و لربّما لا تزال، بمثابة المحدّد الأمثل لسلوك و تصرّفات الإنسان و طريقة عيش المجتمعات : الإسلام؛ إذ يحتوي هذا الأخير عـلى قواعد التشريع التي تتطرق إلى كلّ شؤون الحياة من احتماع واقتصاد وسياسة .... كما يتضمن مجموعة من المعارف تعتبر كاملة متكاملة.

اعـترف بـه منذ ظهوره كدين و دنيا في نفس الوقت، أو بالأحرى كدين ودولة. إنّ الإسلام الذي نحن بصدده في هذه الأطروحة ليس " الإسلام الكلاسيكي"، إسلام القرآن كما يسميه محمّد أركون[8] ، بل "الإسلام التطبيقي" أي إسلام المجتمع، و بالتالي فقراءتنا له ستكون بحسب ارتباطه بنوعية الثقافة السّائدة في مرحلة معيّنة من مـراحل تاريخه، ألا و هي العصر الوسيط وبحاجيات المجتمع و المواقع الإيديولوجية و العقائدية — المذهبية.

بـدأ بـروز العقائد المذهبية في الإسلام و ترسخها ابتداءا من القسم الثاني من القـرن التاسـع الميلادي حيث ظهرت الأرثدوكسيات السنية و الشيعية و الخارجية مدعّمة بكتب الحديث.

---

[7] M.Eliade , la nostalgie des origines , Paris , Gallimard ,1970 ,P106 .

[8] محمد أركون ، الفكر الإسلامي ،نقد و اجتهاد ،

أما السنيون، فقد اعتمدوا "الصحيحين" للبخاري و مسلم، وأما الشّيعة، فكان لهم الكليني و ابن بابويه. وفيما يخص الأحزاب اللاّهوتية- السياسية (الفرق) ، فظهرت بعد مدّة من الصّراع العقائدي و السياسي. لا يسعنا المكان هنا للتّحدّث عن تلك المنافسة الطّويلة الأمد و المركبة بين المذاهب من أجل رهانان المشروعية الروحية و السياسية، حيث راحت كلّ طائفة تعتبر نفسها وحدها مخلصة للأرثدوكسية التي تسير على نهج النّموذج التدشيني الذي يمكن تحديده في تعاليم القرآن و أفعال النبي محمد.

سنكتفي بالإشارة إلى تلك الاختلافات التي وجدت زادها عند رجال الدين والأنظمة الثيولوجية (Systèmes théologiques) التي يترأسونها، والتي تعمّقت وترسّخت في القرون الوسطى، حيث تنافست مختلف الطّوائف على توسيع نفوذها السياسي محاولة إقناع الجميع بأنّها تمثل الصّورة الأكثر نقاءا للأرثدوكسية الإسلامية أي الأكثر قربا من النموذج الأوّل المتمثل في تجربة المدينة.

مقدمة

لقد شهد التاريخ الإسلامي مرارا عملية تكرار لظاهرة مجيء شخص يدعو إلى العودة إلى الدين الصحيح و توحيد الأمّة حوله، فلا يلبث أن يجمع شملها حتّى يفتر الحماس و يتصدّع تماسك هذه الأخيرة (أنظر ابن خلدون)[9]. و الأمثلة على ذلك كثيرة، إذ منذ قيام الدولة الأموية إلى الآن، و الحركات المذهبية- العقائدية تتوالى الواحدة تلو الأخرى، جلّها أو كلّها، تقول بشرعية حكمها، موظّفة بعض الآيات القرآنية و الأحاديث النّبوية و مختفية وراء آراء منظّريها أو روّادها و فقهائها. عرفت تلك الفرق من سنية و شيعية وحنفية و مالكية وحنبلية وجعفرية وإسماعيلية... صراعات دموية. فلم يكن من الممكن مثلا، وسط المجتمع القروسطي (Société Médiévale) الشّديد التدين ، أن تأخذ أيّ مواجهة مهما كانت دوافعها أوطابعها شكلا غير شكل النزاع المذهبي والفقهي، كما كان شبه مستحيل، التفكير في قيام العدل على الأرض دون مجيء المنقذ المخلّص من الهلاك.

كمـــا ينبغي الإشارة إلى أن أي مذهب فقهي، لا تكتب له الحياة و لا يحقق له الـــنجاح و الإنتشـــار إلاّ إذا دعم من طرف نظام سياسي ما ومن الأمثلة على ذاك شـــيوع المالكية في الأندلس و التي تبنّتها السياسة الأموية و دعّمتها. فانطلاقا من هذه الفكرة سيتم الوقوف عند جدلية العلاقة بين الديني و السياسي، و لعلّ أوّل ما يدفعنا إلى اخـــتيار هـــذه العلاقـــة، هو عودة الدين إلى الساحة الإجتماعية-السّياسية بكثافة حاليا، وافتراض الخطاب الدّيني أنّ الإسلام قد تمّ إقصاؤه عن حركة الواقع.

ليس هذا فحسب، بل يذهب(أي الخطاب الديني) إلى تفسير كلّ مشكلات هذا الواقع الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية و الثقافية والأخلاقية على ضوء هذه

---

[9] ابن خلدون،المقدمة ، مكتبة المدرسة و دار الكتاب اللبناني للطباعة و النشر، بيروت ،1961.

الفرضـــية (أي إقصــاء الإسلام من الواقع) التي يحوّلها إلى حقيقة لا تحتمل الشّك.
ويــرى في العــودة إلى الإســلام و الإحتكام إلى الشّريعة الحلّ الوحيد والمضمون. فالمطالـــبة بدولة الإسلام و شعار الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و الجهاد في سبيل الله، كـــلّها مفاهـــيم وشـــعارات عرفتها العصور السّابقة و لا تزال تحرّك الشّعوب الإسلامية حتى الآن. كما أن التمهيد لفهم شخصية المهدي الموحّدي، و هو النموذج الـــذي اخـــتير لهـــذا البحث ليس إلاّ جانبا من الجوانب المؤسّسة لهذه العلاقة، أمّا الجوانـــب الأخـــرى، فترتبط بالمسيرة الموحّدية و بالظروف التي أحاطت بها و بنوعية متـــلقّيها و بالرواســـب الـــتي خلفتها والتي اقتات منها واقع التسعينيات من القرن العشرين (نهاية القرن العشرين).

و قبل الدّخول إلى عمق الموضوع، لنحتفظ بالإفتراض التّالي : مع كلّ التطوّر الـــذي أحـــرز في العصر الموحدي في كافة الميادين، إلاّ أن أهداف العلم بقيت دينية، موجّهـــة إلى تـــأييد رسالة خاصّة و عقيدة خاصّة. فبدلا من أن يكون محرّكا للفكر، كـــان محرّكا للسّياسة و منشغلا بإيجاد أنجع الوسائل لإضفاء الشّرعية عليها و تدعيم إيديولوجيتها[10].

فظاهـــرة الـــتوحيد إذن ، بعدما كانت ثقافية-دينية، تقول بالرّجوع إلى الدّين الصحيح و توحيد الأمة الإسلامية جمعاء حول كلمة " لا إله إلاّ الله" ، انتهجت منهج الـــتمييز و المفاضلة و أصبحت بذلك ظاهرة ثقافية – مذهبية – سياسية، انتهت إلى التطرف السياسي القائم على الإقصاء، ومن ثمّ تكون الأزمة، أزمة ثقافية ، أزمة فكر لا يميز الجانب الرّوحي للدين من الجانب الأيديولوجي له.

و لعل هذا ما ساهم في نجاح الحركات الإسلاموية الراهنة في إثارة الجماهير والأمثلة على ذلك كثيرة في إيران، أفغانستان، مصر، الجزائر... كلّ هذه البلدان

[10] I bn Rochd (Averroes) L'accordla religion et de la philosophie, Islam, sindbad , Paris 1988

وغيرها تعرف مطالبة دموية بقيام دولة الإسلام عن طريق حركات تنشط في الداخل والخارج و تقول بالجهاد المسلح ضد ما تسمّيه بالحكام الطغاة وبالأنظمة الفاسدة[11].

كذلك فعل السابقون على مر التاريخ لجلب العامة إلى الإيمان بقضيتهم ومساندة مشاريعهم: فكلّ ما نودي به باسم الدين هو في الواقع أداة للصراع وبالتالي ذا منبع إيديولوجي-سياسي.

أما الدراسات الأكاديمية للظاهرة الدينية في العلوم الإسلامية، فقد عودتنا على منهجين و هما منهج الإستشراق و منهج الأنثربولوجيا.

أما المنهج الإستشراقي، فلم يهتم إلا بعالم **الفكر الكلاسيكي الإسلامي** و أما الأنثربولوجيا، فإلى غاية تاريخ ليس ببعيد كانت تقتصر على دراسة الأعراف و بتعبير أدق كانت تقتصر على عالم الأولياء (maraboutisme) والطرق الدينية .. و يجدر الإشارة أنه إلى يومنا هذا لم تأخذ الدراسات الأنثربولوجية والإثنولوجية للإسلام حقها من البحث و التنقيب. و حتى البحوث القليلة التي أنجزت في هذا الموضوع[12]، بقيت ناقصة من حيث التحديد الوافي والدقيق لإشكالية البحث بإستثناء ربما بعضها و على رأسها دراسة الباحث ديقار (Digar) و التي يتساءل فيها عن سبب و كيفية و مدى إمكان الأنثربولوجيا تقديم مساهمة خاصة و جديدة[13] لمعرفة خاصة و جديدة للإسلام و هو ما يسمى بالإسلامولوجيا (Islamologie).

حظيت الفترة القروسطية باهتمام كتاب و باحثين كثيرين سواء فيما يخصّ المغرب و الأندلس أو أوروبا المسيحية. و يمكن القول أنّ عددا لا يستهان به من تلك الدراسات اكتفت بالبحث التاريخي أمّا الأبحاث الإجتماعية و الأنثروبولوجية و الأركيولوجية فلربّما لا تزال غير كافية.

---

[11] Gills Kepel Jihad .expansion et déclin de l'islamisme. ed Gallimard ,2000.

[12] e: J. Chelhod " L'orient arabe: Un secteur délaissé de l'éthnographie francaise "Objet et Mondes , 6 (1) P.P 31-38

- J.P. Digar "Perspectives anthropologique sur l'Islam " revue Française de sociologie, XIX - 1978 , 497-523

كـانت الخطوة التي قام بها المتأسبن العربي غزيري في هذا الميدان تستحق الثناء حيث أصدر " فهرس المخطوطات الأندلسية" عام 1770 و عزّزه بنصوص عربية كثيرة عن تاريخ الأندلس. كان هذا الفهرس، حافزا على الإطّلاع على المصادر العربية المخطوطة في التاريخ الإسلامي بالأندلس. فكانت النتيجة أن ظهر كتاب "التاريخ النقدي لإسبانية و الحضارة الإسبانية " للمؤرخ الإسباني ماسدي و كتاب "تاريخ دولة العرب في إسبانيا" للإسباني أيضا خوسيه كينيدي ثمّ "تاريخ المسلمين في إسبانيا حتّى عصر المرابطين " لدوزي الهولندي.

إنّ التكلم عن الفترة القروسطية يحتم الإفصاح عن واقع تاريخي يبدو مبهما لدى البعض، وهو أنّ هذا التحقيب يقع في الحقيقة بين مفهومين للتاريخ و الحضارة : مفهوم شرقي-إسلامي يعود إلى عهد ما قبل نزول الكتب المقدّسة الأولى و مجيء الرسل و الأنبياء و مفهوم غربي- أوروبي، يرجع وجوده إلى مجده الأول مع الإغريق ثمّ الرومان. أما المفهوم الغربي الإسلامي و الذي يضمّ المغرب و الأندلس، فيبدأ من الفتح الإسلامي و كأن ما سبق ذلك يرجع إلى ما قبل التاريخ. و الحاجة هنا إلى البحث و التحليل لا تقلّ أهمّية لمعرفة ذلك الإنسان المغربي قبل دخوله الإسلام،كيف كان يعيش؟ ما كانت معتقداته؟ كيف كان تكوينه النفسي و العقلي و كيف كان مروره من نمط حياتي معين إلى نمط آخر، جديد عليه نسبيا. كيف استقبل هذا النمط المقترح أو المفروض عليه؟ و الأهم من ذلك كيف مارسه؟. كل هذا لا يزال يحتاج إلى التنقيب و الدراسة دراسة علمية.

كما ينبغي التذكير أن ما يسمى بعصر الظلمات أو القرون الوسطى في أوروبا هو في نفس الوقت عصر انتعاش حضاري للغرب الإسلامي و للأندلس خاصة.[13]

---

[13] أنظر إبن خلدون،"العبر، بيروت، 1964.

– أنظر المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، القاهرة ،1949.

يمكن الإضافة إلى هذا النوع من التحقيب، نوعا آخر،تكلم عنه بوضوح الباحث محمد القبلي[14] و يتمثل في الفصل بين الفترات الزمنية من الجانب السياسي، أي قيام حكم مكان آخر دون إغفال الفترات الإنتقالية التي تعتبر الجسر الذي تمر منه الحضارة من بيئة إلى أخرى و تساعد على فهم ما سبق من أحداث و ما سوف تؤول إليه، و هذا ما سيعتمد في هذا البحث.

أما عن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع فهي موضوعية و ذاتية.

<u>الأسباب الموضوعية</u> : يعود سبب تركيزنا على الفترة القروسطية إلى ظهور المهدي بن تومرت فيها كحركية هادفة و مشروع دولة و مجتمع. ففكرة تدعيم الحاكم بهبة لدنية (charisme) و محاولة إعادة إنتاج مفهوم الدولة الإسلامية في عهدها الأول و إعادة إنتاج شخص الرسول محمد الهاشمي عبر ابن تومرت "المهدي المعصوم"، و أهمية الدين في تثبيت شرعية السلطة و إراقة الدماء باسم الدين. كل هذا دفعنا إلى اختيار هذه الفترة التي عرفت تفاعلات لا حد لها و بالتالي، فعلاقة الدين بالسلطة في تفاعلها و تصادمها و تكاملها سوف تستمر إلى ما بعد الدولة الموحدية، أي إلى ما بعد التصدع الفاصل على إثر انكسار الجيوش الموحدية بمعركة العقاب 609 ه /1212م. هذا، و يمكن إضافة أن فكرتي التفوق الديني و الفرقة الناجية كانتا تغمران الفكر القروسطي كله حيث عرفتهما أروبا المسيحية مع مختلف فرقها: الكاثولكية و الأرثدوكسية و البروتيستانية بكل تشعباتها. لن يسعنا المجال هنا للتوسع في هذا الموضوع لأنه وحده يمكن أن يشكل أطروحة بأكملها بل أطروحات، ونكتفي بالإشارة إلى دور الكنيسة و على رأسها البابا في نشر مثل هذه الأفكار ولعل أهمها توزيع صكوك الغفران من طرف رجال الدين. كما عرف هذان المفهومان في الشرق و الغرب الإسلاميين حيث احتكرهما أهل السنة لأنفسهم ، وكذلك فعل

[14] أنظر محمد القبلي، حوار تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط. نشر فنك 1998.

الشـــيعة و الخـــوارج .... إذ حاولت كل فرقة تمريره على أساس ادعاء لاهوتي ديني رغم أن أصل منشئة تاريخي و سياسي.

و زيـــادة عـــلى كون العصور الوسطى مرحلة تاريخية هامة في حياة البشرية جمعاء، فهي أيضا "حالة ذهنية " كما يصفها الباحث فؤاد زكريا[15]. و لو نظرنا إليها **" مـــن حيـــث هي أسلوب في التفكير لوجدنا أنها حالة قابلة للتكرار في مجتمعات كثيرة، وأن العصور الوسطى ليست تلك المرحلة التي انقضت منذ أربعة أو خمسة قرون فحسب و إنما هي أيضا وضع نجد له نظائر في صميم العصر الذي نعيش فيه. فكل من يفكر على أساس أنه يملك حقيقة مطلقة و يضع حاجزا بين هذه الحقيقة و بـــين قابلية المناقشة والنقد، وكل من يتخذ لحججه سندا وحيدا من الإستشهاد بالنصـــوص أواقتباس أقوال القدماء أو الرجوع إلى السلف الصالح ، يفكر بعقلية القرون الوسطى .."[16].**

فالحاجـــة اليـــوم مـــلحة لـــتجاوز نمط التفكير الوسيطي و تحرير العقل من الإستشهادات و الإقتباسات و الإرتكان المطلق إلى سلطات فكرية لا تناقش، **"فلكل مجتمع عصوره الوسطى، حتى في صميم عصرنا الحاضر ، و لكل مجتمع حاجته إلى تجاوز الفكر السلطوي ومواجهة المشكلات مباشرة بمنطق العقل ومشاهدات الحس وخبرة الممارسة و التجربة "16.**

أمـــا عن اختيارنا للأندلس كحيز مكاني لهذا البحث ، حيث أخذ فيه التوحيد صبغة خاصة سواء في الميدان الديني أو الثقافي الفكري فيعود للأسباب الآتية ذكرها:

أحـــدث بسط النفوذ الموحدي على الأندلس تغيرات كثيرة ليس في الأوضاع السياسية و الإدارية فحسب، بل و في الأوضاع الفكرية و الثقافية أيضا.

---

[15] فؤاد زكريا ، الإسلام و السياسة- العلمانية ضرورة حضارية - © موفم للنشر ، الجزائر، 1995، ص285.

[16] نفس المرجع ص 286

لم تعـــرف أي حقـــبة في الـــتاريخ الإسلامي كله هيمنة العقل كما عرفتها الأندلـــس الموحديـــة، الشـــيء الذي أدى إلى السماح باستيعاب المفاهيم الفلسفية وجعـــلها تقترب من الخطوط الدينية العريضة، كما جعل تحويل العاصمة الموحدية إلى قرطـــبة في عهد عبد المؤمن بن علي خليفة المهدي بن تومرت ثم إلى إشبيلية في عهد أبي يعقوب يوسف (ثاني الخلفاء الموحدين) السبب الأكثر أهمية ربما لتكون جل الإنتاجات المادية و الفكرية الموحدية بل أعظمها أندلسية الموطن.

هـــذا من جهة و من جهة أخرى ، يعود اختيار الأندلس إلى كونها بعيدة نسبيا عن الفضاء الذي ولدت فيه فكرة التوحيد و نمت على الطريقة " التومرتية " بمعنى أن الأندلـــس لم تعـــرف محمـــد بن تومرت شخصيا كما لم تعش فترة مفهوم التوحيد كعقيدة (دينية و إجتماعية) للموحدين.

فـــالأندلس أرض الحضـــارة الـــراقية وجمال الطبيعة المتميزة التي طالما تغنى بها الشعراء و الكتاب و كان من أبرزهم ، الوزير لسان الدين بن الخطيب الذي يقول : **" خـــص الله تعـــالى بـــلاد الأندلس من الريع و غدق السقيا، و لذات الأقوات، وفراهة الحيوان و درور الفواكه و كثرة المياه، و تبحر العمران، وجودة اللباس ، و شرف الآنية و كثرة السلاح ، و صحة الهواء، و ابيضاض ألوان الإنسان، ونبل الأذهـــان و قـــبول الصـــنائع وشهامة الطباع، ونفوذ الإداري و أحكام التمدن والإعتمار، بما حرمه الكثير من الأقطار مما سواها "**[17].

تـــنوعت العناصـــر التي عمرت الأندلس بعد الغزو الإسلامي من حيث الجنس والعقيدة و الثقافة ، حيث كان منهم العرب الفاتحين أو الغزاة (حسب المراجع) الذين سمـــوا بالبـــلديين و العـــرب الوافدين و نعتوا بالداخلين، و الأسبان المسالمة أي الذين أســـلموا، و العجـــم الذميـــين أو المســـتعربين الذين بقوا على دينهم في ظل الحكم

[17] المقري، نفح الطيب، ص 166

الإسلامي، وجيل المولدين و هم ثمرة التزاوج بين رجال العرب ونساء الإسبان، ثم البربر الذين رافقوا طارق بن زياد في حملته على الأندلس أو الذين هاجروا من بلاد المغرب بعد ذلك.

يبقى عدد هؤلاء السكان غامضا لانعدام وجود معطيات إحصائية تحدده و لو بطريقة تقريبية كما أن فرضية الإنتشار السكاني المشروط بالواقع الجغرافي من انخفاض وعلو و خصوبة و وفرة المياه و المراعي ، تفرض نفسها في هذا البحث. ويؤكد ليفي بروفونسال (Lévi-provençal)[18] من جهته أن استقرار البربر في المناطق الجبلية الأندلسية كان رغما عنهم، لأن العرب احتفظوا لأنفسهم بالأراضي الخصبة والمناطق المنبسطة. فبما أن البربر عاشوا دائما في مناطق وعرة فإن الحياة الجبلية في الأندلس لن تمثل بالنسبة لهم مشكلا كبيرا إذ اهتموا بالزراعة في المناطق المرتفعة بهضبة الميزيتا الوسطى، وسفوح جبال السيرا ، وتربية المواشي وغرس الأشجار والتمتع بالاستقلالية من العرب المتسلطين.

غير أن الدكتور حسين مؤنس[19] يرى خلاف ذلك إذ يعتقد أن العرب لم يخصوا أنفسهم دون البربر بأحسن الأراضي ، و يرجع أسباب ثورة البربر لسوء معاملة العرب لهم، و يعزز رأيه بأن العرب الأوائل الذين نزلوا الأندلس مع موسى بن نصير تحالفوا مع البربر الذين دخلوا الأندلس مع طارق بن زياد وتسموا جميعا بالبلديين. نفر هؤلاء البلديون من العرب الشاميين حين أرادوا مشاركتهم في أراضي الأندلس و يؤكد ذلك بقوله " **أن المسلمين الأوائل الذين دخلوا البلاد عربا وبربرا، استقروا حيث نزلوا أو ساروا، ولجأ كل فريق منهم إلى ما يناسب مزاجه من النواحي، فأما العرب فكانوا يفضلون دائما البسائط والمنخفضات والنواحي الدافئة والقليلة المطر في الجنوب و الشرق والغرب، وناحية سرقسطة، وأما البربر**

[18] Lévi - provençal , Histoire des musulmans d'Espagne, Leyde , 1932 ,.tome I ,p .87

[19] حسين مؤنس ، فجر الإسلام ، القاهرة 1959، ص 388.

فكانوا في بلادهم يعيشون في بلاد جبلية عالية، فألفوا مثل هذه البلاد في الأندلس و استقروا فيها باختيارهم"[20].

و لعل الأرجح هو الأخذ بالرأيين معا، إذ أن البربر ثاروا ضد العرب الشاميين انتقاما منهم بسبب قمعهم للثورة التي قاموا بها في الأندلس. و عند الانتهاء منهم، يلتفتون إلى العرب البلديين لأنهم عانوا كثيرا من سوء معاملة هؤلاء لهم ، واحتكارهم لأخصب الأراضي.

يعتبر العنصر البربري أهم المكونات الديمغرافية للمجتمع الأندلسي. وعرف منهم بنو البرزلي في قرمونة، بنو هرزون في شريش، بنو ذي النون ببوبذة، بنو رزين بالسهلة ، بنو غوسجة، بنو صبرون بن شبيب، بنو وهب بن عامر، بنو عزون وبنو النعمان في المنطقة التي تحيط بمنطقة سالم و التي تضم شنتبريه و السهلة و وادي الحجارة و تمتد هذه الكتلة شرقا فتشمل مناطق طلبيرة و ماردة و قورية حتى المحيط عند قلنبرة. كما أن عددا كبيرا من البربر كان يسكن مناطق ما وراء الدروب أي شمالي نهر التاجة والدويرة.**"وقد لعب البربر دورا هاما في تاريخ الأندلس، إذ يرجع إليهم الفضل الأعظم في نشر الإسلام والجهاد في سبيله، كما أنهم اختلطوا بأهل البلاد اختلاطا وثيقا، وكانوا للعرب أعوانا في تغلغل الإسلام في سائر أنحاء البلاد، الأمر الذي يجعل الطابع البربري ظاهرة واضحة في جنوب الأندلس حتى الآن"[21].**

و خلاصة القول، أن الأندلس لم تعرف التوحيد إلا كثقافة عن طريق الطلبة الذين كان يبعثهم الخليفة الموحدي عبر كامل أرجاء الإمبراطورية بصفتهم " إطارات الدولة " و ممثليها و ناشري أفكارها وكسياسة وجدت نفسها خاضعة لها بعد تعرضها للخطر المسيحي la reconquista cristiana الذي لم يتوقف حتى استرد شبه

---

[20] نفس المرجع و نفس الصفحة.

[21] نفس المرجع ص 390.

جزيرة إيبيريا بأكملها[22]. وأكثر من ذلك، تكمن أهمية الأندلس في التاريخ الموحدي في كونها من أول الأسباب التي ساهمت في أفول حضارة الموحدين، الشيء الذي يدفع إلى طرح السؤال التالي و إن كان يتعذر علينا في الوقت الراهن محاولة الإجابة عليه : لو بقي الموحدون في المغرب العربي و لو لم يمروا إلى الأندلس و يبسطوا عليها نفوذهم ألم يكن بإمكانهم تجنب كل تلك الثورات التي أنهكت قواهم سواء في الداخل أو في الخارج (المسيحيين) ؟.

لم تستمكن عقيدة التوحيد من إيجاد إيديولوجيا موحدة (unificatrice) تحافظ على توازنها و تدفعها إلى الأمام، بل على العكس، لقد فقدت شرعيتها و فشلت في نيل دعم كافة الأمة لها زيادة على نيل القوات المحلية الأندلسية منها بإفشالها لفعاليتها.

هذا المنعرج الذي أحدثه فكرة التوحيد وتجلياتها السياسية و سوسيوثقافية يمكن لمسه اليوم من خلال منعرج آخر شبيه به تمر به الجزائر اليوم و هو تصاعد الإسلاموية. فالدارس لهذه الظاهرة يلاحظ أولا عدم وجود منظرين للإسلاموية في الجزائر كما يوجد مثلا في مصر (حسن البنا، سيد قطب أو المودودي في الهند الإسلامية ...) و بالتالي تكون هذه الظاهرة قد أتت من الخارج و وجدت فضاءا مناسبا تغمره أحاسيس الثورة الكامنة و المعاناة من الظلم فتتشكل حسب القوالب والألوان المحلية، و في بضعة سنوات، تصبح من أكثر الحركات نشاطا و دموية.

<u>الأسباب الذاتية</u> : تعتبر قصة "حي بن يقظان " لكاتبها ابن طفيل[23]، اللبنة الأولى التي انطلقت منها فكرة هذا البحث. فعبر قراءاتنا المتكررة لها وتشبعنا بمحتواها المعرفي الغني، لمسنا فيها بُعدا أنثربولوجيا يستحق التريث و الدراسة عن قرب.

فزيادة على ابتكارها و نجاحها في توظيف الرمز الديني القرآني في سرد قصة الإنسان و من ثم مساره الروحي و الديني و تشكل معرفته لنفسه و للعالم المحيط،

---

[22] راجع باب الحضارة الموحدية من الفصل الأول.

[23] ابن طفيل،حي بن يقضان ، تقديم و تحقيق ، فاروق سعد ، منشورات دار الآفاق الجديدة ،بيروت ، 1400ه – 1980م.

تعتـــبر هــــذه القصة حقلا يمكن للدارس أن يتابع من خلاله مراحل تكون الإحساس الديني عبر التاريخ الإنساني مع انتقال معرفته من حسية إلى عقلية إلى صوفية إشراقية. فمـــا تعــــرض إليه ابن طفيل من خلال حي بن يقظان، هو دراسة لروح عصره من انســـجام و تناقض. فقد عرف القرن الثاني عشر غليانا مذهبيا زيادة على بلوغه قمة العقلانية وقمة الروحية مع الفلسفة والمتصوفة.

و في ســـعينا لفهـــم خصوصيات عصر ابن طفيل و نظام الحكم القائم آنذاك والمذهـــب العقائدي المتبع خصوصا ونحن نعيش حالة إرهاب فكري وجسمي، اتضح لنا أن وضعنا الراهن ليس بشيء جديد وإنما عرفه التاريخ الإنساني منذ عهوده الأولى، فتمكن البعض من التخلص من الخلط بين الديني والدنيوي، وانتهج المناهج العلمية في قراءة وتحليل النصوص و في رؤية التاريخ و المجتمع ، كما هو الحال في الغرب وبقي البعض الآخر مكبلا فكره بقيود الأسطورة و ذلك شأن المشرق الإسلامي.

يندرج المنهج الذي اعتمد في هذا البحث و الموضوع الذي ينطبق عليه في المنظور الشمولي (perspective holiste) إذ يسعى إلى الإحاطة بظاهرة دينية – إجتماعية كلية (وهي ظاهرة تسييس الدين) و يحاول من خلالها جرد (inventorier) العناصر المؤسسة

"المرفولوجيا" للموضوع (أي التوحيد) بهدف اكتشاف وتفسير العلاقات الداخلية أوبعبارة أخرى نشاط هذه الظاهرة الكلية. يقول موس (Mauss) في هذا المعنى: " **ما هو حقيقي ليس الصلاة أو القانون، و لكن ميلانيزي (Mélanésien) هذه الجزيرة أوتلك**"[24] وعليه يمكن استنتاج أنه بإمكان الأنثربولوجيا المساهمة في تطوير المعرفة بالإسلام وذلك بموضعته (en la replaçant) في سياقه التاريخي، الإجتماعي، الإقتصادي ... للشعوب التي تمارسه.

---

[24] M . Mauss cité , revue française de sociologie , op cit, p. 498.

المنهجية

علما بأن كل حقل يوجد مقاربته الخاصة به حسب خصوصياته الثقافية والإجتماعية، ستنتهج هذه الدراسة المنهج الأنثروبوتاريخي، فلماذا هذا المنهج بالتحديد؟

المنهج الأنثروبوتاريخي في تصورنا هو المنهج الأمثل الذي يسمح بالإحاطة بمفهوم ليس بغريب عن الحياة الإجتماعية، الثقافية و السياسية للإنسان المسلم المعاصر. فالمناداة بتوحيد المسلمين تحت شعار " لا اله إلا الله " و الخضوع لخطة المنادي (المهدي أو الزعيم أو الرئيس أو الشيخ...) الذي يستغل تردي الأوضاع السياسية والإقتصادية للمجتمع ويلعب على وتر المخيال الجماعي لإحياء الحنين إلى شخص الرسول و إرادته "المثالية" لشؤون المؤمنين دينيا ودنيويا، تجعل الباحث يتساءل عن الأسباب التي تدفع في كل مرة إلى توظيف الدين و اتباع المناهج الإقصائية للوصول إلى الهدف المنشود، و هو بطبيعة الحال السلطة السياسية.

هذا الجانب من البحث لا يمكنه أن يلم بالموضوع إلماما نتمناه شاملا نوعا ما إلا إذا عاد إلى التجارب التاريخية الأخرى ليلمس عملية التكرار (récurrence) التي شهدها و لا تزال ظاهرة ظهور المنقذ الذي يتم على يده الخلاص و الخروج من الأزمة التي يعيشها المجتمع. والنموذج المختار هنا هو التجربة الموحدية تحت قيادة المهدي بن تومرت و القراءة "الجديدة" التي جاءت بها لمفهوم التوحيد أي نظريا الأمر المعروف والنهي عن المنكر، وعمليا الإقصاء في كامل أشكاله.

تنقسم هذه الدراسة إلى مقدمة وأربعة فصول تبوّب حسب العناصر التي تحتويها وأخيرا الخاتمة.

مقدمة : و تشتمل على تمهيد للموضوع ثم طرح الإشكال والفرضيات ومحاولة ربطهما بالأزمة السياسية أو الدينية (حسب المفاهيم والمواقف) الراهنة ثم التطرق إلى الأسباب الموضوعية و الذاتيةلإختيار هذا الموضوع.

I- **الفصل الأول** : هو عبارة عن عرض ملخص للتاريخ الموحدي و يتضمن ثلاثة أبواب .

أ-**الباب الأول** : الأوضاع السياسية العامة قبل قيام الحكم الموحدي.

ب-**الباب الثاني** :الحركة الموحدية.

ج-**الباب الثلث** : المظاهر الحضارية الموحدية في الأندلس.

II- **الفصل الثاني**: يهتم بالعوامل التي ساعدت على ظهور و نجاح حركة المهدي و الأرضية التي احتوت هذا النجاح.

III- **الفصل الثالث**: يتضمن الأسس النظرية التي تقوم عليها الحركة الموحدية و يشمل :

أ-**الباب الأول** : تحليل مفهومي التوحيد و التمييز.

*التوحيد في معناه التاريخي الفلسفي ثم العقائدي (التومرتي).

*التمييز على الصعيد الفكري ثم الإجتماعي الطبقي.

ب-**الباب الثاني** : التطرق إلى مفهوم ثالث يعتبر كنتاج للمفهومين السابقين، و هو مفهوم الجهاد في معناه الديني ثم التاريخي.

VI- **الفصل الرابع** : يتعلق بمفهوم المنقذ كاعتقاد دائم التجدد و علاقته بالتطرف و يحتوي على ثلاثة أبواب:

أ- **الباب الأول** : مفهوم المنقذ كاعتقاد دائم التجدد.

ب- **الباب الثاني**: المطالبة بالعودة إلى الدين الصحيح.

*(التطرف).

ت- **الباب الثالث** - ظاهرة الإسلاموية عموما.

* الإسلاموية الجزائرية نموذجا.

الخاتمة.

هذه إذن هي الخطوط العريضة التي احتوت عليها هذه الدراسة التي لن نضع اللمسات الأخيرة فيها دون التقدم بالشكر والإمتنان إلى السيد المشرف عبد الرحمان موساوي على صبره وحلمه معنا، وعلى نصائحه القيمة التي أفادتنا في هذا العمل.

دون أن ننسى فضل الأستاذ مزوار بلخضر الذي أمدنا بالمساعدة البيبليوغرافية و كان لنا المشجع الدائم زيادة على الدعامة البسيكلوجية التي لم تنضب يوما من طرف العائلة و الأصدقاء.

الفصـــــل الأول

عرض ملخص للتاريخ الموحدي.

الباب الأول: الأوضاع السياسية العامة قبل قيام الحكم الموحدي.

الباب الثاني: الحركة الموحدية.

الباب الثالث: المظاهر الحضارية الموحدية في الأندلس.

الباب الأول:

الأوضاع السياسية العامة قبل قيام الحكم الموحدي.

1-لمحة تاريخية :

عرف الإسلام ابتداءا من القرن الحادي عشر الميلادي في المغـــرب والأندلس تغيرا في توجهاته الإنسانية التي ميزته طويلا وحددت خطوطـــــه المستقبلية العريضة. و لعل أكثر ما يميز تلك الحقبة هو صعود العنصر البربـــري للحكم وإنشاؤه إمبراطوريتين على التوالي: المرابطية ثم الموحدية. جاءت هذه الأخيرة بقراءة جديدة نسبيا لمفهوم التوحيد الذي جعلته شعارهـــــا الأول واستمدت منه اسمها وحاربت تحت لوائه وطوت المغرب كله وقسما مـــن الأندلس تحت سلطانها.

إن التكلم عن الأندلس الموحدية يحتم على الباحث العودة إلى الفترة التي سبقتها أو بالأحـــرى إلى العهـــد المرابطي وإلى الحضارة المرابطية التي عمل البعض عن وعي أوغير وعي على تقليص دورها في البناء الحضاري الموحدي وطمس ثقافتها التي تشبع بهـــا الأندلســـيون وأصـــبحت تشكل جزءا هاما من حياتهم اليومية حتى بعد سقوط المرابطين. فليس غريبا إذن أن يكون الناس بعد نصف قرن من الوجود الموحدي في شبه الجزيرة لا يزالون يخضعون إلى الأنظمة الفكرية والثقافية المرابطية. وهذا في الواقع ضريبة تدفعها كل دولة فتية تقوم على أنقاض دولة اخرى.

فالمـــرور مـــن حكـــم إلى حكم ومن فكر إلى فكر آخر ليس آليا، وإنما يحدث بالـــتدريج وذلـــك باختفاء الجيل المخضرم وظهور جيل جديد لأن تاريخ كل فكرة أوكل ثقافة مرتبط أشد الإرتباط بتاريخ المجتمع الذي يحملها.

مـــن هنا يتضح أن المفهوم الموحدي للدين في الأندلس، بل والوجود الموحدي أصـــلا، جـــاء نتيجة أزمة أو أزمات، أولها سقوط الخلافة الأموية بالأندلس وظهور الدويـــلات والطوائف التي أحدثت شقا عميقا بين المسلمين صعب غلقه على الفور، لكـــن رغم ذلك، تمكن الأندلسيون من النهوض من جديد وتحقيق نوع من الوحدة

تحـــت الحكـــم المـــرابطي ولو أنها ضعفت بسرعة لتترك مكانها لمحاولة تركيبية جمعية جديدة في منظور خاص مع مجيئ الموحدين.

ينبغي كذلك الإشارة إلى نقطة سكت عنها التاريخ طويلا و لم يطلق عليها الضوء إلا في الفترة الأخيرة. يخص بالذكر هنا الباحث دومينيك أورفوي (Dominique Urvoy)[1] الذي تمكن من توضيح في أحد أجزاء كتابه" عالم العلماء المسلمين" أن الفكر الديني المرابطي لم يكن أنثربومورفيا (anthropomorphiste) محضا، وأنه كان ضحية نقد غير موضوعي، ولو أنه من غير المدهش أن يقذف به هكذا بما أن منتجي هذه الأحكام وناشريها من أعدائه الموحدين. يقول هذا المفكر أنه حصل طلاق بين علم الأصول والعلوم الأخرى لكنه لم يدم طويلا، وقد صادفت هذه الأزمة المرحلة الأخيرة من حكم المرابطين التي ظهرت فيها كذلك دراسات تطرقت إلى الرأي وإلى علم الكلام مع البطليوسي ويحى بن عمر بن سعدون القرطبي وأبو بكر بن عربي والقاضي عياض...

كمـــا أن إحـــراق كتب الغزالي، أحدث أزمة خانقة بين علماء الأندلس، أدت بدورهـــا إلى اهتزاز كيان السلطة المرابطية في أعين هؤلاء العلماء وأعين الناس جميعا بعد ذلك.

يســـتنتج من هذا كله أن التهمة الموجهة للحكم المرابطي على أنه لم يعترف إلا بعـــلم الفـــروع لا تصح إلا جزئيا. صحيح أن الإتجاه الرسمي المرابطي كان يدعو إلى ذلـــك ولكن ليس الواقع الإجتماعي والثقافي. كما أن مسألة العمل بالفروع ورفض الـــرجوع إلى الأصول لم تصبح إشكالية إلا مع نهاية الفترة المرابطية. والأهم من ذلك كلـــه أن إزاحة هذا الإتجاه لم تكن إلا مؤقتة لأنه في حقيقة الأمر، لم يكن من الممكن محوه نهائيا وبالتالي، كانت العودة إلى الأصول حتمية دينية-سياسية وتاريخية.

---

[1] Dominique Urvoy, Le Monde des Ulémas andalous – du V/ XI « s » au VII/ XIII « s », Librairie DROZ, 1978 .

كـــان المغـــرب آنذاك منقسما سياسيا إلى ثلاثة أقسام: قسم بإفريقية ويحكمه بـــنو زيـــري، قسم بالمغرب الأوسط ويحكمه بنو حماد وقسم ثالث بالمغرب الأقصى ويحكمه المرابطون.

- أما قسم إفريقية و الذي كان يحكمه بنو زيري، فيعُود تأسيس دولتهم إلى بلكين بن زيري حوالي سنة 972 م/361 هـــ.

يجـــدر الإشـــارة هـــنا إلى أن الحاكم واثنان آخران بعده هما المنصور وباديس كانوا متمســـكين بولائهم للخلافة الفاطمية التي كان مقرها بمصر. لكن الأمور تغيرت بعد تـــولي الحاكم الرابع الحكم وهو المعز بن باديس، بخروجه عن طاعة الفاطميين وعدم ولائه لهم. فكانت النتيجة أن أرسلوا له جماعات هائلة من بدو بني هلال وبني سليم؛ الشـــيء الذي جعل ملكه يتقلص إلى أن أصبح لا يتعدى المهدية. أما باقي بلاده، فقد انقســـم بـــين الهلاليـــين وأمـــراء آخرين مثل بني خراسان بتونس وبني جامع بفاس وبني الورد ببتررت.

- أما القسم الثاني وهو المغرب الأوسط، فكان يخضع لحكم حماد بن بلكين بن زيري الذي خلفه ابنه القائد 419 هـــ.446 هـــ/1029 م. 1054 م ثم بلكين بن محمد سنة 446هـــ. 454هـــ/1054 م. 1062 م ثم الناصر بن علناس 454هـ. 481 هـــ/1062 م. 1087 م الذي اتخذ بجاية عاصمة لحكمه وتخلى عن قلعة بني حماد.

- وعند عودة بن تومرت إلى المغرب، كان على رأس الدولة العزيز بن المنصور بن الناصر. هذا وكانت بجاية قد أصبحت قبلة للعلم في عهد هذا الأخير 481 هـــ. 498 هـــ/ 1087 م. 1105 م.

– أمـــا المغـــرب الأوسط الغربي فكان تحت سلطة المرابطين وقبائل زناتة وبنو ومانوا وبنو ايلامي وبنو عبد الواد[2].

---

2 أنظر أبو ضيف محمد عمر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ، 1982 .

لقد بدأ الوجود المرابطي في مغرب داهمه العرب الرحل من بني هلال وبني سليم الذيـــن انتشـــروا في معظـــم أنحائـــه وأكثروا التخريب والتدمير فيه زيادة على خطر النورماند الذي ما فتئ يكبر، وأندلس ممزقة، اشتد إلحاح الإسبان عليها بجيوشهم تحت قيادة ألفونس السادس.

- امتد الحكم المرابطي للأندلس ما يقارب مدة مائة عام. أكبر ما حققه هذا الأخير هو إجلاء الخطر على شبه الجزيرة في معركة حاسمة تدعى بمعركة الزلاقة 499 هـــ/ 1086م حيث وجه المسيحيون بعد ذلك أنظارهم إلى المشرق وقاموا بالحروب الصليبية.

- بعد وفاة ابن ياسين، الحاكم المرابطي، في إحدى المعارك، خلفه يوسف بن تاشفين الذي اتخذ مدينة مراكش عاصمة للدولة المرابطية نحو 453هـــ/ 1061م وتمت الوحدة السياسية للأندلس.إلا أنه لم يسهل على المرابطين التأقلم مع الحضارة الأندلسية القائمة آنذاك، كما شاع عنهم أن معاملتهم لسكان الجزيرة لم تكن جيدة. يمكن إرجاع هذا إلى النسق التربوي الصارم الذي لقن لهم زيادة على كونهم قد عاشوا في أحضان طبيعة موحشة عدوانية، الغلبة فيها للأقوى دائما.

اســـتطاع الملـــثمون (أي المـــرابطون)؛ لما كانوا يتمتعون به من قوى سياسية وحـــربية، السيطرة على الأندلسيين إذ كانوا يجولون البلاد مسلحين، وليس غريبا أن يحـــاولوا ممارســـة القوة على الناس التي كانت تحتقرهم وتنفر منهم، كما يظهر أن مجموعـــة مـــن الأشـــخاص في تلك الفترة، انتهزت الفرصة وتلثمت مقلدة في ذلك المرابطين وبطشت بالسكان[3].

لقد قل في أيام الدولة المرابطية في الأندلس تسلط اليهود والنصارى في الأمور **" بعـــد أن كان حكم ملوك الطوائف قد أملّ الناس لكثرة ما كان في عهدهم من**

3 أنظر عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1982 .

الـــترف ومـــن الحروب التي ضيعت بلادا كثيرة فنقلتها من حكم ملوك الطوائف المسلمين إلى حكم ملوك الإسبان النصارى "[4].

فعظم نفوذ الفقهاء في ذلك العصر لدعوتهم الناس إلى مبايعة المرابطين ونصرتهم ورفـــع رايتهم حتى شاركوا الولاة في الحكم وأصبح للقاضي **"السلطة والرقابة على القضـــاء والفتوى والشورى والخطبة (يوم الجمعة) وعلى أحكام السوق كلها، مما كاد يجعله حاكما فردا، مال في العديد من الأحوال إلى شئ من الإستبداد وإساءة التصـــرف"[5]**، ممـــا دفع بن القصيرة الإشبيلي (ت. 508 هـــ) إلى الكتابة إلى قاضي الجماعة بقرطبة ابن حمدين على لسان يوسف بن تاشفين:**" استهد الله يهدك واستعن بـــه يعـــنك في صـــدرك ووردك، وتولى القضاء الذي ولاكه الله بجد وحزم وجلد وعـــزم. وامض القضايا على ما أمضاها الله تعالى في كتابه وسنة نبيه... وآس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع قوي في حيثك ولا ييأس ضعيف من عدلك... "[6].**

ينـــبغي الإشـــارة إلى أن الهوة بين الحكام المرابطين والرعية كانت عميقة بسبب ضـــعف شخصـــية الأمير علي بن يوسف بن تاشفين الذي أيقظ طمع أفراد أسرته في مـــلكه. كما ظهر في عهده تأثير النساء على الحكم وتدخلهن فيه بصفة جلية، حيث أصـــبحن يـــلعبن دور المستشار في البلاط أحيانا، ودور المقرر والمصدر للأحكام في أحيان أخرى.

لم تكن هذه الظاهرة غريبة عن المجتمع اللّمتوني الصحراوي، حيث كانت المرأة دائمـــا تتمتع بحرية كبيرة ولرأيها من الأهمية ما يجعلها تساهم في أخذ القرارات، وبهذا تكـــون قـــد حـــافظت في الـــبلاط المرابطي على نفس المكانة التي كانت تحتلها في

---

4 عمر فروخ المرجع نفسه، ص 53 .

5 المرجع نفسه، ص 54 .

6 المرجع نفسه، ص 53 .

الصـــحراء. ولعل هذا يعزز ما يراه المراكشي[7] بشأهن إذ يقول أهن، وخاصة اللّواتي كن ينتمين إلى العائلات الكبيرة من لمتونة ومسوفة، كن يحمين أناسا عرفوا بمساهمتهم في تخريب البلاد والمجتمع.

7 انظر المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط 7، الكتاب، الدار البيضاء 1978.

الباب الثاني



الحركة الموحدية

في خضم هذا الصراع السياسي-العقائدي الذي كان يدك أركان الدولة المرابطية والضعف المادي الذي عرفته الخلافة آنذاك، ظهرت الحركة الموحدية وهي حركة قائمة على التجديد والتشدد في تطبيق الشعائر الدينية والعودة إلى الصورة الأولى للدين الإسلامي وإلى أصوله الروحية. كان ذلك بتشكيل مذهب أو ادعاء الإتيان بمذهب جديد، ظهر ابتداءا من القرن الثاني عشر الميلادي وبدأ يذيع صيته بتحالف بربر مصمودة وعلى رأسهم هنتاتة. وقد اعتبر هذا التحالف الأرضية الأولى التي قامت عليها الإمبراطورية الموحدية مدعمة بإنشاء جهاز دولة حسن التنظيم، يفوق جهاز الحكم السابق.

شيد الموحدون امبراطورية أكبر وأعظم من التي شيدها سابقوهم. حتى وإن لم يتمكنوا من السيطرة على إسبانيا بأكملها، فقد قضوا على مملكة الحماديين ببجاية ومملكة الزيريين بإفريقية وطردوا المسيحيين من الموانئ التي كانوا قد استولوا عليها وأصبحت البلاد من سرتا حتى المحيط الأطلسي تحت رايتهم[8].

جدد الموحدون الحماسة الدينية التي بدأت تفتر في الغرب الإسلامي باعتقادهم في دين لا ينحصر على مجموعة من الأنظمة والقواعد، كالحالة التي بات عليها من تسامح ولا مبالاة مع المرابطين، بل يتعداه إلى إيمان مفعم بالروحية العميقة ووعي حاد بقداسة أبعاد هذا العالم. فكان تأكيدهم على الإعتراف بوحدانية الله كنداء لديناميكية التاريخ الإسلامي، وإصرارهم على استبطان (Intériorisation) الحياة الروحية أو على الشدة والصرامة في تطبيق الدين، بمثابة ردة فعل ضد سابقيهم المرابطين الذين

8 أنظر علي الادريسي، الإمامة عند بن تومرت، ديوان المطبوعات الجامعية، د ت.

اعتـــبروهم قد فقدوا غيرهم على الدين بتبسيطه وانغماسهم في هدوء الحياة الحضرية الأندلسية.

1 - المنشأ الإجتماعي-الثقافي للمهدي بن تومرت:

مثل النص القرآني بالنسبة للفكر والثقافة الإسلاميين، معطى رئيسي لدرجة أن كل الفروع المعرفية قد تأثرت به، بل وأكثر من ذلك، لقد اعتبر أصل كل تفكير.

كانت "العلوم" من لغة وتاريخ وفقه... عبارة عن فروع لعلم التفسير. لم يتم بناؤها بهدف البحث عن الحقيقة كقيمة مستقلة، بل بالإعتماد على حقيقة موجودة مسبقا. لذلك اختزل البحث في إزاحة الستار على حقيقة حاضرة في النص القرآني ومن ثم لم يكن بناءا فكريا في علاقته مع الواقع، بل بارتباطه مع كلمة إلهية "مترلة". لذلك وظفت أغلب العلوم للمساهمة في إيصال جوهر الرسالة القرآنية إلى الناس. كمثال لذلك يكفي الحديث عن الخطاب النبوي في أي ديانة من الديانات السماوية وأثرها على مستقبليها دلاليا ورمزيا لتحديد الدور الفعال الذي يلعبه المخيال الجماعي في فهم الأحداث التاريخية وفي إعادة بناء الميكانيزمات الإجتماعية والثقافية التي تؤدي إلى إنتاج وبروز العظماء والزعماء.

فوجـــود هذا النوع من الرجال مرتبط بمحتويات المخيال المشترك للمجتمعات الإســـلامية (L'imaginaire commun des pays musulmans) ونشاطات هذا المخيال. ومن ثم، ســـيتم الـــتعرض، ليس فقط إلى شخص محمد بن تومرت كرجل مفعم بالإيمان الفعـــال والطموح الجارف، ثم كمهدي وحاكم على رأس الدولة الموحدية الفتية، بل وإلى العوامل التي أدت إلى تقبله أولا ثم الإنقياد إلى دعوته .

2- حياة بن تومرت:

محمد بن تومرت الهرغي، رجل من قبيلة مصمودة، ولد بإيجلي، وهي قرية صغيرة تقع في جنوب مراكش بمنطقة السوس المغربي بتاريخ اختلف فيه الباحثون والمؤرخون، وهو يتراوح بين سنتي471 هـ/1078م و474 هـ/1081م. كما اختلفوا أيضا حول نسبه إذ قيل عنه أنه " **محمد بن عبد الله بن وجليد بن يامصل بن حمزة بن عيسى بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب** "[9]. وقيل أيضا أنه " **محمد بن تومرت بن تيطاوين بن سافلا بن مسيغون بن أيكلديس بن خالد** "[10].كما راح آخرون إلى القول أنه "**محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوانبن سفيان بن جابر بن يحى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمدبن الحسن بن علي بن أبي طالب**"[11].وكذلك كان الأمر بالنسبة لاسمه. فبينما أحزم بعضهم أن اسمه هو محمد بن عبد الله بن تومرت، ذكر البعض الآخر أنه عرف بابن تومرت " **بينما اسمه الحقيقي كان فقط محمد بن عبد الله** "[12]. هذا وذكر في العديد من كتب التاريخ أنه كان يلقب بأسافو، وإن لم تكن معاني هذه الكلمة متفقة في الظاهر، إلا أنها تتلاقى بعض الشيء في الباطن. فبين معنى الضياء حسب رأي ابن خلدون[13] لمثابرة بن تومرت على إيقاد القناديل في المساجد للقراءة والصلاة، وبين معنى النبوغ المبكر في العلم إذ يقول هنري باسي (H. Basset) وهنري تيراس (H.Terrasse) في هذا الصدد: " **إن مفردة أسافو تعني المشعلة في اللهجة الشلحية. فتشبيه العلماء بالمشاعل، استعارة مستمرة**

---

9 ابن القطان: نظم الجمان، تح محمد علي مكي، تطوان، د ت، ص 34 .

10 ابن خلدون، كتاب العبر، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت 1979 ، ص 464 – 465 .

11 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 4، القاهرة 1948 ، ص 137 .

12 ابن ابي زرع، روض القرطاس، فاس، 1303 هـ، ص 119 .

13 ابن خلدون، العبر، ترجمة دوسلان. ج 2 .ص 163 ، هامش 1 .

الاستعمال عند سكان السوس الأقصى "[14] وبتعبير بسيط، يمكن القول أن ابن تومرت كان منذ صغره ولوعا بالقراءة والعبادة منصرفا عما سواهما.

ويظهـــر أن الطفل عاش بين أحضان عائلة ميسورة الحال، ويعلل المؤرخون هذه الفكرة بكون والده أمغارا[15]، أي سيد قبيلة. كما يذكرون أنه كان محبوبا من طرف عائلـــته حيـــث كـــانت أمه تردد مرارا عبارة " **آ تومرت** "، ومعنى ذلك بالبربرية "**مـــا أســـعدني** "[16]. وينبغي الإشارة هنا إلى أنه لم يكن وحيد أبويه بل كان له ثلاثة أشـــقاء هم على التوالي: أبو موسى عيسى، أبو محمد عبد العزيز وأبو العباس أحمد الكفيف زيادة على أخت له تدعى زينب.

بعد انقضاء طفولة هادئة، لم يعرف الكثير عنها، سافر الشاب إلى مراكش، إلا أن المدينة ضاقت به ومن ثم قرر السفر إلى المشرق.

سفره الى المشرق:

تـــرك بن تومرت مسقط رأسه حوالي عام 500 هـــ/ 1106 م متجها إلى قرطبة الـــتي بقيت طويلا قبلة يتوجه إليها طلاب العلم، ثم منها إلى المرية ثم إلى المشرق حيث مكـــث مـــدة بالإسكندرية ثم ببغداد ومكة وتتلمذ على يد علماء كبار مثل أبي بكر الطرطوشـــي[17] وأبي بكـــر الشاشي[18] وآخرون كثيرون، ولعل أهمهم كان أبوحامد الغزالي الذي اختلف المؤرخون حول ما إذا كان قد تم لقاؤه به أم لا. وقد سببت هذه المســـألة إشـــكالية كـــبيرة لتضارب الأخبار والأقاويل. فكان من المؤرخين من جزم بوقـــوع هذا اللقاء كابن خلدون مثلا إذ يقول عن ابن تومرت: "**وكان يحدث نفسه**

---

14 H. Basset et H. Terrasse, Forteresses et sanctuaires almohades. Coll, Hesperis, Institut des Hautes études marocaines, V 1932, P 14 – note 2.

15 Même œuvre, même page.

16 E. Lévi-Provençal , Documents inédits d'histoire almohade, Paris, 1928, P. 30 .

17 ابن خلكان، وفيات الأعيان، مرجع سابق، ج 3 ، ص 393 .

18 المرجع نفسه، ص 383 .

بالدولة لقومه على يده لما كان الكهان و الحزّاء يتحينون ظهور دولة يومئذ بالمغرب. ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي، وفاوضه بذات صدره في ذلك، فأراده عليه لما كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة، وتقويض أركان السلطان الجامع للأمة المقيم للملة، بعد أن سأله عمّن له من العصابة والقبائل التي يكون بها الإعتزاز والمنعة، وبشأنها يتم أمر الله في ترك البغية وظهور الدعوة"[19]. ويؤيد هذا الخبر كذلك ابن القطان ويقول بأن محمد بن تومرت تحدث مع الإمام عن شؤون المغرب وأخبره عن القاضي ابن حمدين الذي حث الحاكم على حرق كتابه " إحياء علوم الدين "، فدعا حجة الإسلام، عند سماعه الخبر، الله أن يدمر المرابطين. عندئذ صاح زائره المغربي وطلب منه أن يدعو له أن يكون ذلك على يده ثم " **خرج أبو عبد الله بن تومرت من بغداد، وسار إلى المغرب، وقد علم أن دعوة الله لا ترد** "[20].

لكن من جهة أخرى، نجد أن مؤرخين آخرين نفوا وقوع هذا اللقاء، ولعل أهمهم كان ابن الأثير وباحثين آخرين معاصرين كجولدزيهر الذي يقول أن الغزالي كان قد ترك بغداد منذ سنوات عديدة حين زارها بن تومرت و أنه كان يمكث بخراسان، أين لم تطأ أقدام هذا الأخير، وكان ذلك بين 488 هـ/1095م و501 هـ / 1107 م – 1108 م. هذا ويمكن البحث عن حل الإشكال في إحدى الأساطير التي أحاطت بحياة المهدي والتي مهدت له الطريق للوصول إلى مبتغاه والتي مفادها كالآتي:" **وكان من جملة من لقي من العلماء الذين أخذ عنهم العلم، الشيخ الإمام الأوحد أبو حامد الغزالي، رضي الله عنه ورحمه. لازمه لاقتباس العلم منه ثلاث سنوات. فكان أبو حامد، إذا دخل عليه المهدي، يتأمله ويختبر أحواله الظاهرة والباطنة، فإذا خرج عنه يقول لجلسائه: لا بد لهذا البربري من دولة،**

19 ابن خلدون، العبر، ج 6 ، مرجع سابق، ص 465 – 466 .

20 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 16-18 .

إما أنه يثور بالمغرب الأقصى ويظهر أمره ويعلو سلطانه ويتسع ملكه. فإن ذلك ظاهر عليه في صفاته، وبائن عليه في شمائلـــه، وردت بذلك الأخبار، ودلت عليه العلامات والآثار. فنقـــل إلـــيه الخـــبر بعـــض الأصحاب، وأخبره أن ذلك عند الشيخ في كتاب. فلم يزل يجتهد في خدمـــة الشيخ ويتقرب إليه، حتى أطلعه على العلم الذي كان عنده فيه. فلما تحققت عنده الحال، استخار الله تعالى وعزم على الترحال"[21].

فمـــا يمكن استنتاجه إذن، بغض النظر عن الجانب الأسطوري لهذه القصة هو صحة لقاء الرجلين الذي أطلق العنان لمخيلة المؤرخين وأتباع المهدي لتنسيق الأحداث وتلويـــنها، ربما بهدف الدعاية للنظام الجديد. فالمنطلق الذي تنطلق منه القصة حقيقي، وهـــو لقاء الرجلين، أما الباقي، فتأليف وأساطير أحاطت بشخص بن تومرت للإقناع والترغيب في شرعية حكمه والترهيب من مقدراته الخارقة للعادة.

محمد بن تومرت / المهدي المنتظر:

في خضم تلك التفاعلات الإجتماعية والمذهبية-السياسية التي تم التطرق إليها والتي ستتواصـــل الإشـــارة إليها طوال هذا البحث، وفي وسط ذلك المحيط البربري المتميز، يعـــود ابن تومرت إلى المغرب بعد سفر طويل إلى المشرق، مكنه من تحصيل قدر كبير من العلم في مسائل القرآن والحديث والفقه.

كانت العودة إذن حوالي عام 510 هـــ - 511 هـــ / 1116 م - 1117 م والمثير في الأمـــر أن شـــهرة الإمام السوسي، ليس فقط كفقيه تقي، عالم بأمور الدين، بل كإنســـان غـــير عادي،له قدرات فوق- إنسانية كانت تسبقه أينما ذهـــب. " **ففي الـــباخرة الـــتي كانت تعيده إلى إفريقية، كسر جرات الخمر وأرغم الركاب على**

---

21 ابن ابي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 129 .

الصلاة، فرموه من على ظهر السفينة، فهاج البحر، وخاف الناس، فأنقذوه وطلبوا منه السماح "[22].

لم يكن وصوله إلى المغرب شيئا مرغوبا فيه من طرف الجميع بسبب تشدده في تطبيق الدين وأداء الفرائض، ما جعل حياته في خطر دائم.

ولكـــن هذا لم يمنع أن يكون له أتباع وأنصار في كل البلاد، شدهم إليه علمه الواســـع وورعــــه. والأرجح أنه التقى في تونس بأبي بكر بن علي الصنهاجي الملقب بالـــبيذق[23]، الـــذي سيصبح أحد المقربين إليه والمرجع الأول الذي من خلاله يمكن الـــتعرف عـــلى سيرته[24]. كان مروره إذن بالمهدية، عاصمة المملكة الزيرية ثم بتونس وقســـنطينة وبجاية حيث كان يمكث بضع شهور يلقي الدروس ويعطي المواعظ وينهى عن المنكر ويأمر بالمعروف[25].

يذكر بن القطان أن وصول بن تومرت بجاية كان حوالي 511هـــ/1117-1118م وحـــين دخولـــه لها، **"لقي بها الصبيان في زي النساء بالضفائر والأضراس والزينة وشواشي الخز، وألفى الأرذال قد فتنوا بذلك وانهمكوا، فغير المنكر جهده، وأزال ذلـــك مســـتطاعه، ثم حظر عيد، فرأى فيه من اختلاط الرجال بالنساء والصبيان المتزيـــنين، المتكحـــلين ما لا يحل. فزجرهم وغير ذلك عليهم. فوقعت لأجل ذلك نفـــرة، اســـتطال فيها الشر، وسلب النساء حليها، وقام الهرج، فسأل العزيز عن سبب ذلك، فعرف بأنه لا سبب له إلا الفقيه السوسي"[26].**

فعقـــدت وقتـــئذ مناظرات تضم كلا من ابن تومرت وجماعة الطلبة والفقهاء. **"وصـــل إليهـــم، فـــناظروه وساءلوه، فأجابهم بما أسكتهم، ثم سألهم فما أحاروا**

---

[22]Rachid bourouiba ,Abdel Mu'min, Flambeau des Almohades, SNED, 1982, P. 12.

23 البيذق، أصغر لعبة في الشطرنج ويستعمل كذلك للدلالة على قصر القامة.

24 يمكن تفسير الطابع الجمالي والاسطوري الذي أحاط بسيرة المهدي بن تومرت وخليفته عبد المؤمن بشغف مؤرخهما وخادمهما البيذق لهما وإيمانه العميق بقضيتهما.

25 أنظر البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حجيات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.، 1974 م.

26 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 41-42 .

جوابــا"[27]. ويظهـــر أن مثل هذه التصرفات الناجمة عن تشدد الفقيه المصمودي في تطـــبيق شـــعائر الدين، كانت السبب الأكثر ترجيحا في طرده من العاصمة الحمادية ولجوئـــه إلى قـــرية في جنوب غربي بجاية تدعى بملالة، وتبعد عن هذه الأخيرة بحوالي خمسة كيلومترات.

محمد بن تومرت / عبد المؤمن بن علي: اللقاء الأسطورة.

حاول الكثير من بربر جبال الريف أو الأطلس الأوسط توحيد المغرب بأكمله، لكـــنهم أبدا، لم يتمكنوا من تحقيق ذلك الشمول وذلك الإتساع الذي حققه في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي نداء رجل السوس في المغرب والأندلس.

إنـــه الأمغـــار محمـــد بن تومرت الهرغي، " **وجه شديد الجاذبية، فكر بسيط ومـــركب، صاحب رؤيا إذا أردنا، مصلح ديني لكن سياسي محنك وصادق، يؤمن برسالته لدرجة أنه حاول إتمامها بطاقة وحشية. وصف بالمخادع، بالكاذب، يمكن نعته بالمجنون، بالزاهد والمتصوف، بالمؤمن المفرط ولكن أبدا بغير الذكي** "[28]، ذلك الذكاء البربري، كما يصفه ليفي بروفونسال، حيث يمزج صفاء الفكر بالمكر القروي والحـــذر الدائم من كل ما يحيط به، الحساب لكل شيء، الخشونة والقسوة والتحجر، لكـــن بدرجـــة كبيرة من اللّين. يعرف كيف يكون ذلك الأمغار (الحاكم) المسموع البسيط.

بينما الرجل الآخر، طالب العلم النصف مدني والنصف قروي من قبيلة الكومية، الذي حال المهدي بينه وبين سفره إلى المشرق لمزاولة الدراسة. ذلك الشرق الذي جذبه هو أولا وكان الأرض التي انطلق منها يجوب البلاد ويصلح الدين.إنه بربري من طبقة أخرى، أكثر تحضرا، بعيدا شيئا ما عن خشونة طبع سكان الجبل،

---

27 نفس المرجع نفس الصفحة.

[28] E. Lévi – Provençal , L'Islam d'occident, études d'histoire médiévale, Librairie orientale et américaine, G.P. Maisonneuve, Paris,1948, P. 260 - 261.

أكثر مثالية ربما نظرا لحسه الواقعي، ذكاؤه مختلف عن ذكاء شيخه، زاد في حدته وضعه كغريب وسط أتباع بن تومرت، الشيء الذي جعله يتوخى الحذر دائما. إنه عبد المؤمن بن علي الكومي.

أطلق حسب كل ماهو فوق-طبيعي العنان للمخيلة الشعبية في سرد قصة لقاء الرجلين الذي مثل حدثا جللا في تاريخ الدولة الموحدية، زينته التفاصيل المثيرة[29]. فكان المستقبل كفيلا بأن يبرهن أن اتصال قوة الحجة والجاذبية الشخصية بالقدرة الفائقة في المسائل الإدارية والعسكرية كان في مستوى الحدث.

كانت ولادة صاحب الإمام بقرية تاجرة بالقرب من ندرومة حوالي سنة 48هـ أو 500هـ / 1094م أو 1106م. يقول المؤرخون أنه من سلالة علي بن أبي طالب وينتمي إلى قبيلة الكومية، بينما يرى المراكشي أن الكومية هم أخواله الذين ولد وتربى عندهم وأن قبيلته الأصلية هي قيس عيلان، وهي قبيلة عربية. فنسبه على ما ذكره أكثر من واحد من المؤرخين للدولة الموحدية هو:

عبد المؤمن بن علي، بن علوا بن يعلى بن نزار بن نصر بن علي بن عامر بن الأمير بن موسى بن عون الله بن يحى بن ورزايغ بن سطفور بن نفسور بن مطماط بن هودج بن قيس عيلان / بن مضر[30].

هذا ويظهر أن مجيئ عبد المؤمن إلى ملالة كان منتظرا من طرف الإمام السوسي حيث كان هذا الأخير يجلس فوق حجرة وينتظر مكثرا من الدعاء. وقبل مجيئ الشاب الكومي بيوم واحد، قال الفقيه لتلاميذه:" **الحمد لله على كل حال، قد بلغ وقت النصر، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم. يصلكم غدا طالب، طوبى لمن عرفه وويل لمن أنكره** ."[31] ويضيف البيدق في سرده للحوار الذي جرى بين الإمام السوسي وصاحبه الكومي في حضوره هو:

---

29 أنظر البيذق، اخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 40 .

30 المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 197 .

31 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 38 .

" ... لايقــوم الأمــر الــذي فيه حياة الدين إلا بعبد المؤمن بن علي سراج الموحديــن. فبكى الخليفة (عبد المؤمن) عند سماع هذا القول وقال: يا فقيه، ما كــنت في شيء من هذا، إنما أنا رجل أريد ما يطهرني من ذنوبي. فقال له المعصوم: إنما تطهيرك من ذنوبك صلاح الدنيا على يديك. ثم دفع له الكتاب وقال: طوبى لأقــوام كــنت أنت مقدمهم وويل لقوم خالفوك أولهم وآخرهم."[32] ثم نادى ابن تومــرت تلامذته وقال: " إنما الله إله واحد، والرسول حق، والمهدي حق والخليفة حــق ... "[33] و يضــيف ليفــي بروفونسال بصدد هذا اللقاء الأسطوري: " لم يعد ابــن تومرت شابا، حياته انقضت بين الدراسة والترحال، كان كهلا، فلماذا بسط الأحــلام إذن والمــوت قــريب يتربصه، رحل عن بلده منذ أعوام كثيرة، دائم الــتجول، لم يســتقر في أي مكان لتكوين عائلة، لم يكن له أطفال، كان يلزمه ابنا متبنيا أو أبناء ليحلوا محله بعد موته، فجاء عبد المؤمن في طريقه."[34]

عــند عودته من السفر الذي قام به إلى المشرق والذي دام طويلا، لم يكن ابن تومــرت لا مهديــا ولا إماما معصوما، بل كان كمن سبقوه وتبعوه في هذا الطريق، مراقــبا للأخلاق، متشبعا بمبادئ الإحتساب، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.[35] فلم يتضــح مذهبه و لم تصل فكرته الإصلاحية حد البلوغ في المشرق، بل كان ذلك حين عودتــه إلى إفــريقية ؛ تــلك الأرض التي فهم فيها أن دور المصلح الديني والمراقب الأخلاقي يمكنه أن يتحول إلى دور مصلح سياسي. كان هم الإمام السوسي الوحيد، إقامة عقيدة صحيحة (حسب مفهومه الخاص طبعا)، منبعها القرآن والحديث ورفض التقــليد الــذي كــان يسيطر على الفقه في الغــرب الإسلامي. كان يعني له ذلك، الــتجريد الكامل لمفهوم "الله" وروحانيته بعكــس التجسيم والقراءة الأنثروبومورفية

---

32 المرجع نفسه، ص 41 .

33 المرجع نفسه، ص 42 .

[34] E. Lévi-Provençal , L'Islam d'occident, OP. Cit, P.275.

35 أنظر البيدق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق.

(أي تصـــور الله على هيئة إنسان) للقرآن التي عابها على المرابطين كثيرا والتي أبعدهم عن أول وأهم ركن في العقيدة الإسلامية وهو التوحيد.

هددت الحرب الكلامية المصحوبة بالفتاوي التي شنها ابن تومرت على النظام القائم، وانتشرت فكرة أن من غرته الدنيا وهو يشهد أن لا إله إلا الله ويعمل بالسنة النبوية، يشفع له المهدي الموحدي. يعتبر هذا الأخير الزعيم الروحي والوقتي في آن واحد. يتمتع بهبة لدنية (charisme) تمكنه من إقناع الآخرين بقداسة الحرب التي يشنها على أعدائه في الداخل والخارج، إذ أنه يجاهد في سبيل بعث الدين الصحيح من جديد وتطبيق الشرع وتوسيع الأمة الإسلامية جغرافيا وديموغرافيا. تشمل شخصيته المركبة جوانب كثيرة: فهو المصلح الديني والإجتماعي، والمحفز الثوري والقائد العسكري، والسياسي المحنك والموحد للجماعات المتفرقة. لايزال حتى الآن يهيج نفس المشاعر بنفس القوة وإن كان بصورة مختلفة وهذا إنما هو دليل على أهمية الدور الإجتماعي والتاريخي الذي لعبه ولا يزال هذا النوع من الزعماء في تحريك مشاعر الجماهير المسلمة.

قصة ابن تومرت مع الأمير المرابطي:

بعـــد مكوثـــه مدة من الزمن في ملالة، انطلق ابن تومرت متجها نحو مراكش بـــرفقة جماعـــة مـــن أصـــحابه وهم: يوسف الدكالي، الحاج عبد الرحمان، عبد الله بـــن عـــبد العزيز، عبد الصمد بن عبد الحليم، يرزيجن بن عمر، عبد المؤمن بن علي والـــبيذق. يذكر هذا الأخير كيف كان الفقيه السوسي يؤثر صاحبه الكومي على الآخـــرين حيـــث طلب مرة أثناء السفر من عبد الواحد الشرقي يزريجن بن عمر، أن يترك دابته لعبد المؤمن ويستمر هو راجلا. " **... قال المعصوم: يا عبد الواحد ركب أخاك وأمش. فلما سمعه هاب. فرد المعصوم رأسه إليه وقال له: "اركب"، فركبه، فأطـــرق عبد الواحد برأسه إلى الأرض، فقال له المعصوم: "يا عبد الواحد طيب نفســـك فقـــد يجـــازيك عـــليها بالقصـــور المشـــيدة والجواري المزينة والخيول المســـومة**"."[36]. كمـــا يذكر مؤرخ الموحدين الأول، كيف كان شيخه يعلم الغيب، الشـــيء الذي كان يبهر به الجميع فيقول مثلا أنه قال لرفاقه عند وقوفه بين صخرتين حـــين وصوله تلمسان: " **بين أظهركم هنا طالب يترل بمحلته هناك في المياه ويسمع ضـــجيجها من هذا الموضع** "[37].ولعل ذلك كان طريقته في إقناع أتباعه بتقبل فكرة تـــولي صديقه عبد المؤمن من بعده القبض بزمام الأمور. ويتواصل سفره من مدينة إلى أخـــرى إلى أن يصـــل إلى مراكش حيث كان لقاؤه بأمير المرابطين علي بن يوسف بـــن تاشفين وبعلماء المالكية؛ تلك الحادثة التي اختلف حولها العديد من المؤرخين. ما يمكـــن قولـــه هـــنا، هو أن الكل يجزم تقريبا بأن ابن تومرت التقى أولا بالحاكم في المسجد وأغلظ له القول[38].

---

36 انظر البيذق، المرجع نفسه .

37 المرجع نفسه، ص 46-47 .

38 أنظر بن خلدون، العبر، ج 6، المرجع السابق، ص 468

- الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تح محمد ماضور، المطبعة العتيقة تونس 1966 .

أما لقاؤه الثاني به والذي جرى في قصر البلاط، فقد تضاربت الآراء حوله، ولا يسعنا المكان هنا لسردها كلها وإنما نكتفي بالإشارة إلى سرد ابن أبي زرع الذي ربما أكثر ما يميزه هو كثرة التفاصيل وتناسقها، حيث يقول عن حوار دار بين الرجلين وكان ذلك حين مثول بن تومرت بين يدي علي بن يوسف: "**ما هذا الذي بلغنا عنك؟ قال: وما بلغك أيها الأمير؟ إنما أنا رجل فقير، طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ولا حاجة لي بها، غير أني آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأنت أولى من يفعل ذلك، وقد وجب عليك إحياء السنة وإماتة البدعة**"[39]. ولعل هذا ما جعل المؤرخين يقولون بأن فكرة الثورة ضد المرابطين والإطاحة بحكمهم لم تتكون عند ابن تومرت في المشرق، بل بعد اصطدامه بالحاكم وبالفقهاء المرابطين الذين أعجزهم علمه وحلمه " **فركنوا إلى التلبيس انتقاما من مذلة إقحامهم، فقالوا للأمير: "هذا رجل خارجي، صاحب جدل ولسان، يضل جهال الناس، وإن بقي بالمدينة، يفسد عقائد أهلها".**"[40]. فكانت النتيجة أن طرد الفقيه الموحدي من مراكش إلا أنه لم يغادرها إلا بعد حين إذ أنه مكث بمقبرة تدعى " جبانة ابن حيدوس "، " **فالتزم بها القراءة أياما عديدة حتى سمع علي بن يوسف خبره، فأرسل إليه، وقال له الرسول: ألم ينهك الملك عن بلاده؟ فقال المعصوم: "لست له أنا في بلد وإنما أنا مع الموتى".** "[41]. يذكر بعضهم أن الحاكم أراد قتله إلا أن جماعة من تلامذته سارعت إليه ونبأته بالخطر المحدق به فهرب هو ومن معه. وبعد سفر طويل، وصل إلى قريته ومسقط رأسه، وكان ذلك عام 514هـ / 1121م واعتزل في غار إيجلي الذي بات مقدسا بالنسبة للموحدين نظرا لما تم فيه من تفكير وتخطيط. ويظهر أن الإمام قام هناك بكتابة مؤلفاته التي جعل منها المرشد الروحي والوقتي للموحدين[42]. ذاعت

---

39 ابن ابي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 121-122 .

40 المرجع نفسه، ص 122 .

41 البيدق: أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 58 .

42 رشيد بوروبية، ابن تومرت، ترجمة عبد الحميد حجيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ص. 61

شـــهرته أكثر فأكثر وتضاعف عدد أتباعه وأنصاره، فأصبح يشكل خطرا على النظام القـــائم، مـــا جعل الحاكم المرابطي يسعى لقتله، لكن محاولات رجاله لاغتيال الإمام بـــاءت بالفشـــل و لم يكن من الممكن التكتم على الأمر الجديد. وانتهى ابن تومرت بإعلان دعوته لاعتناق مذهب التوحيد والثورة ضد النظام المرابطي.

- **بيعة المهدي:**

تضاربت الآراء فيما يخص مكان البيعة بين من يقول أنها تمت بتينمل[43] وبين من يقول أن مكانها كان بإيجلي[44] نحو عام 515هـــ/ 1121م. هذا ويروي صاحب "الحلل الموشية"[45] أن ذلك كان تحت شجرة خروب أين خطب ابن تومرت في صحبه قائلا:" **الحمد لله الفعال لما يريد، القاضي بما يشاءه، لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد رسول الله، المبشر بالإمام المهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملئت جورا وظلما. يبعثه الله إلى نسخ الباطل بالحق، وأن يلي مكان الجور العدل، والمغرب الأقصى منيته، وزمانه آخر الزمان، والاسم الاسم، والنسب النسب، والفعل الفعل** ". ويضيف مرددا ذكر بن عبد المؤمن بن علي لهذه الحادثة حيث يقول هذا الأخير: " **لما فرغ الإمام المهدي من كلامه هذا، بادر إليه عشرة رجال من أتباعه والملازمين له، كنت أنا واحدا منهم، وقلنا له: يا سيدي، هذه الصفة لا توجد إلا فيك، فأنت هو المهدي، فبايعناه في أثناء ذلك على ما بايع به الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن يكونوا يدا**

---

43 أنظر المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 187 .

- البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق،ص 64 .
- – بن ابي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 123 .

44 البيذق، مرجع سابق، ص 177 .

45 أنظر الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف مجهول، نشر علوش، الرباط، 1936 ، ص 87-88 .

- بن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 75-76 .

واحدة على القتال والدفاع "[46]. أما المراكشي، فيذكر أن بن تومرت " **جعل يذكر المهدي ويشوق إليه، وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنفات. فلما قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته، ادعى ذلك لنفسه وقال أنا محمد بن عبد الله ... ورفع نسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وصرّح بدعوى العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم "**[47]. ثم يضيف البيذق أنه " **أول من بايع المعصوم، الخليفة عبد المؤمن بن علي، ثم أبو إبراهيم، ثم بعده عمر آصناج، ثم عبد الواحد الشرقي، ثم عبد الله بن محسن الونشرسي المكنى بالبشير، وبعده أبو موسى الصودي، وبعده الفقير المؤلف (أي البيذق)، وبعده يبورك آيمسجّين، وميمون الصغير، وميمون الكبير، ويحى المسمع، وعبد السلام آغيي، ومسلم الجناوي، ومكراز وملول بن إبراهيم وأولاده، ثم سائر الموحدين رضي الله عنهم "**[48].

فابن تومرت، ككل مصلح (منقذ) عرفته الأمة الإسلامية، طمح إلى الممارسة الشرعية للسلطة الدينية بقيامه بأفعال تجعل الآخرين يشهدون بتميز طريقته وصفاء عقيدته وزهده عن الدنيا. هذا يؤدي إلى تحقيق شرعية احتكاره للسلطة وللخطاب الدينيين بإنتاجه لمفهوم أو فلسفة ذات معنى أحادي للحياة وللعالم وإعطاء الوسيلة لإدماج التصرفات اليومية في مبادئ أخلاقية معينة. لكن إعادة النظر في رؤيته للعالم بموضوعية أكثر، تبين أن لا جديد يذكر في أفكاره الدينية، فقد كان يأخذها أينما يجدها حينما تكون متماشية مع طموحاته وأهدافه. فقد اتخذ مثلا مفهوم الإمام المعصوم من المذهب الشيعي رغم أنه في مواضع أخرى، قال بمبادئ سنية وحذر من اتباع أفكار الشيعة. إذن فلا يهم في هذه الدراسة كثيرا فقهه، لأنه لم يكن لا الأول ولا الأخير الذي تكلم على هذا النحو كما أن دعوته كانت شيئا معتادا عليه في المغرب حيث كان يأتي من حين لآخر رجل ذا " هبة لدنية " يجمع المؤمنين حوله

46 نفس المرجع ،نفس الصفحة.

47 المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 187 .

48 البيذق، اخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 65 .

لبرهة من الزمن، مستغلا حنينهم إلى شخص الرسول ويأسهم من النظام القائم، ولكن سرعان ما تتفاقم الأوضاع ويذهب نفوذه.

كـــانت طموحات المهدي الموحدي الروحية والسياسية الحافز الأول للثورة ضد المــرابطين، مـــتهما إيــاهم بتشـــويههم للدين من خلال حـــملة من الأقـــوال و الإصـــطدامات الفعـــلية المفتوحة ابتداءا من 1-1120 م، لكنه اعتبر نفسه خصوصا مصـــلحا ديـــنيا. فلا شيء يؤكد في نهاية حياته، حينما اعترف به كمهدي معصوم وكحـــاكم لـــلدولة الموحدية الفتية المتمردة على الحكم المرابطي، أن طموحاتـــه الدنيويـــة كانت أكثر مما يستوجبه الوضع لتحقيق طموحاته الدينية، ولو أنه من زاوية أخـــرى، يشاع أن الإنسان يبلغ أشده وتتم قوة عقله ورأيه في نحو الأربعين من عمره كمـــا ورد في النص القرآني عن النبي موسى " **ولما بلغ أشدّه واستوى آتيناه حكما وعـــلما** "[49] أو كذلك " ... **حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال: ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك...** "[50].

---

49 القرآن، سورة القصص، الآية 13.

50 القرآن، سورة الأحقاف، الآية 14.

غزوات المهدي بن تومرت:

يذكر البيذق أن أول غزوات الملثمين ضد الموحدين كانت تحت قيادة يبلاتنمك بينستان بن عمر ويقول في هذا: " **فلما اصطفت الصفوف نظر الناس للمعصوم، ثم نظر المعصوم فيهم فقال: لا تفزعوا فإنهم هاربون. وكذلك كان فعلهم، إنما كان هروبا...** "[51].

وفي الغزوة الثانية التي يحددها ابن القطان سنة 516هـ/822م، يقول فيها ابن خلدون أن أتباع المهدي قد " **... استجاشوا بإخوانهم من هنتاتة وتينمل، فاجتمعوا إليهم، وأوقعوا بعسكر لمتونة، فكانت مقدمة الفتح.**"[52] ويصفها أبو بكر الصنهاجي مضفيا عليها جمالية ورونقا: " **قال لنا المعصوم: لا تجزعوا، فإنكم تقبلون منهم الهدية. فقلنا: يا سيدنا، وكيف يهدي لنا أعداؤنا؟ قال لنا: الرعب (الذي) يرمي الله في قلوبهم ويردهم، فلما وصلوا، أمرنا المعصوم أن نخرج إليهم ونكثر من ذكر الله وقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. فلما التقى الجمعان، كبّر المعصوم فيهم، وقال لنا: الله ينصركم عليهم، ثم قبض قبضة من تراب ورماها في وجوههم فانهزموا وتركوا الخيل والبغال والدعم والسلاح...** "[53]. هذا، ويضيف ابن القطان أن بن تومرت بعث رسائل إلى سائر القبائل القاطنة بجبل درن يدعوهم من خلالها إلى محاربة من اعتبرهم متخلفين عن الطريق المستقيم وسماهم بالزراجنة لأنه كان يراهم بثيابهم البيضاء وقلوبهم السوداء كالطيور ذات البطون السوداء والأرياش البيضاء[54]. ويظهر حسب نفس المؤرخ أن

51 البيذق، نفس المرجع، نفس الصفحة.

52 ابن خلدون، العبر، ج6، مرجع سابق، ص 420.

53 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 66.

54 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 81-82.

الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، بعد تيقنه من حدة الخطر الموحدي، أمر ببناء حصون حول مدينة مراكش لحمايتها من هجمات أعدائه.

أما الغزوة الثالثة فيما ذكره البيذق فكانت في مكان يدعى تالات أن يميزك[55] وتوجت كذلك بنصر الموحدين. ويجدر الإشارة هنا إلى حادث وقع قبل ذلك بقليل هو محاولة اغتيال المهدي وكان الواشي هو عبد العزيز بن ياجرييّان. وقد باءت محاولته بالفشل، فقتل وصلب.

بعد كل هذه الانتصارات ، بدأت الثقة في القوة الموحدية تكبر، وكانت النتيجة أن دخل العديد من القبائل منها هرغة ومسكالة وسجتانة وأهل تينمل وجدميوة الجبل وهزميرة الجبل وهنتاتة[56] في طاعة الموحدين.

وفي حديثه عن الغزوة الرابعة، يضيف أبو بكر بن علي الصنهاجي قائلا: **"... أخذ المعصوم علما أبيض، فدفعه للخليفة الإمام عبد المؤمن بن علي وأخرج معه جدميوة وأخذ علما ثانيا أصغر، فدفعه لأبي إبراهيم، وقدّمه على هرغة، وأخذ علما ثالثا أحمر ودفعه لعبد الله بن ملوية وقدّمه على جنفيسة، ثم أخذ علما رابعا، ودفعه لياللتن، وقدمه على أهل تينمل، ثم أخذ علما خامسا، ودفعه لعمر آينتي، وتقدم لهنتاتة، ثم سائر القبائل على هذا الترتيب."**[57] ومن هنا يتضح أن المهدي سعى لتثبيت سيطرته على القبائل المناصرة له بوضعه على رأس كل واحدة منها أحد أتباعه الأوفياء، كما حرص على ألا يكون هؤلاء القواد منحدرين من القبائل التي يترأسونها مساعدا عمر إينتي شيخ قبيلة هنتاتة ولربما كان للمهدي أسبابه الخاصة في جعله قائدا على قبيلته والتي لم يذكرها أحد من المؤرخين. وخلاصة القول أن النصر كان حليف المصامدة.

55 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 67.

56 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 81-82 .

57 البيذق، مرجع سابق، ص 68.

أمـــا الغزوة الخامسة، فكانت حسب بن القطان بمثابة ردة فعل أو انتقام لهنتاتة ضد المرابطين الذين حاولوا إحراق بلادهم، فانتهت الغزوة بفوزهم وظفرهم بغنائم لا تعد ولا تحصى.

ثم كـــانت الغـــزوة السادسة ومكانها تيفنوت حيث يقول البيذق عنها: "**فلما وصـــل بـــنا المعصـــوم إليهم قال: خذوهم على بركة الله، فكان بيننا وبينهم قتال شديد، فلما رأوا ما لا يطيقون، افترق النظام...** "[58] ويزيد ابن القطان على ذلك أن المهدي قصد جبال درن وأخضع سكانها وواصل طريقه إلى تينمل التي اتخذها مقرا له بعد قضائه ثلاث سنوات في إيجلي[59].

في الغزوة السابعة، يقول البيذق " **أنه لما خرج المعصوم لغزاة هسكورة (سرنا) لموضع منها يقال له آزلّيم، تقاتلنا معهم واشتد الوطيس حتى شجّ المعصوم، ورفعه إســحاق بن عمر و وسنار، وكان العبد الفقير المؤلف أبو بكر بن علي الصنهاجي المكـــنى بالبيذق يمسك البغلة تمويق، وكان يخلف آمسجيي يمسك الدرقة والرماح، فأتينا به حتى وصلناه المنزل، ورجعنا للقتال حتى أخذ الله الذين ظلموا...** "[60].

أمـــا الغـــزوة الثامنة فأكثر ما يميزها هو فتح تازاجورت حيث أُخذ عبيد منها سماهم المهدي " **عبيد المخزن** "[61].

وفي المعركة التاسعة، وكانت في موضع يقال له آسدرم أين لُقّب الموحدون فيها بالخوارج، فكان رد المهدي كالآتي: "**... سبقونا للقبيح، لو كان خيرا أحجموا عنه وما سبقونا إليه، لقبوهم أنتم... قولوا لهم أنتم أيضا المجسمون...** "[62].

---

58 المرجع نفسه ، ص 69.

59 أنظر ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 91-93 .

60 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 70.

61 نفس المرجع ، نفس الصفحة.

62 نفس المرجع ، ص71.

إقامة المهدي بتينمل:

حدثـــان سياسيان يميزان إقامة المهدي بن تومرت بتينمل هما: التمييز وحصار مـــراكش. ولكن قبل ذلك، لا بأس أن نشير إلى السبب الذي جعل الإمام السوسي يختار هذا الموضع بالذات. يقول عنه ابن القطان مؤكدا: " **لا أعلم مدينة أحصن ولا أمـــنع مـــنها، إذ أنها بين جبلين لا يدخلها الفارس إلامن شرقيها وغربيها. فأما غربيها، فطريق أوسع ما فيه ما يمشي عليه الفارس وحده موسعا، وأضيقه أن يترل عـــن فرســـه خوفا من سقوطه لأن الطريق مصنوعة في نفس الجبل، تحت راكبها حافـــات. وفيها مواضع مصنوعة من الخشب، إذا أزيلت منها خشبة، لم يمر عليها أحـــد، ومسافاتها على هذه الصفة نحو من مسيرة يوم، وكذلك من شرقيها** "[63].

وتقـــول دراســـات أخرى " **أن موقع تينمل منيع، يكاد يتعذر الوصول إليه، فهو نمـــوذج للأوديـــة الكبرى، التي تحزّ بعمق جبال الأطلس الكبير، جنوب مراكش، وهـــو شـــعب مثـــلما هو واد، إذ أنه عبارة عن ممر متعرّج محصور بين منحدرين وعـــرين، تشـــرف عليه بصورة تكاد تكون مباشرة، قمم من أعلى قمم الأطلس** "[64].

تـــلك هي تينمل التي قصدها المهدي بعد إعلان أهلها بطاعتهم له والتي يقول بن الأثـــير بشأنها أن ابن تومرت " **لما رأى كثرة أهل الجبل وحصانة المدينة، خاف أن يـــرجعوا عـــنه، فأمرهم أن يحظروا بغير سلاح، ففعلوا ذلك عدة أيام، ثم أنه أمر أصـــحابه أن يقتلوهم، فخرجوا عليهم وهم غادون، فقتلوهم في ذلك المسجد** "[65] ويـــزيد بن القطان على ذلك أنه " **سبي حرمهم وغنمت أموالهم، وقسمت أرضهم وكرومهم بين الموحدين من أصحابه** "[66].

---

63 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 95.

64 H. Basset et H. Terrasse, Forteresses et sanctuaires almohade, Coll. Hespéris, Institut des hautes études marocaines, N° V, 1932, P. 01

65 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، دار الكتاب العربي، بيروت 1980 ،ص 296.

66 ابن القطان، المرجع السابق، ص 97.

أما عن مسألة التمييز، فسيتم التطرق إليها لاحقا، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن الوضـــع أصبح يلح على ابن تومرت إعادة النظر فيما حققه منذ إعلانه لمذهبه الجديد، خاصـــة و أن الجماعة الموحدية قد كبر عددها وأصبحت السيطرة عليها شيئا يصعب تحقيقـــه. على هذا، قرر رجل الموحدين الأول التخلص من كل من شُكّ في إخلاصه **" ومات من الناس يومئذ خمسة قبائل... "**[67].

حصار مراكش:

إن الحديـــث عن حصار الموحدين لمراكش يؤدي حتما الى التكلم عن معركة الـــبحيرة والـــتي تعتبر إحدى أهم المعارك التي خاضها الموحدون ضد المرابطين والتي سجلها التاريخ الموحدي لحساب المهدي ورفاقه. بدأ كل ذلك حسب ابن القطان[68] بهجوم تميم بن علي بن يوسف بن تاشفين على إيجلي عام 524هـــ /1130م ثم هجوم بكُّـــو بـــن علي بن يوسف و يطّي بن إسماعيل، والمعركتان باءتا بالفشل حيث كان النصـــر والغنـــيمة من نصيب الموحدين، ويؤرخ بن القطان ذلك في يوم الإثنين 25 أو26 من ربيع الثاني في أغمات. وبعد يومين من ذلك أي يوم الأربعاء 27 أو 28 من ربيـــع الثاني 524هــ، أحرز المصامدة على نصر آخر ضد المرابطين حيث مات في تلك المعركة الكثير من أهل أغمات و ثلاثة آلاف من جناوة السود. وفي يوم الغد، كان الوصـــول الموعـــود إلى مراكش ، وكان دخولهم من باب الشريعة حيث خرج إليهم أهلها بدون سلاح، الشيء الذي أربك الجيش المرابطي وجعل الأمير علي بن يوسف العامـــة تحمل السلاح. بدأ الهجوم الموحدي مستغلا فزع أصحاب اللثام الذين انقضّوا عـــلى تلك الناحية، فمات الكثير من الناس يومئذ. اهتدى الحاكم المرابطي، بإيحاء من أحـــد رفاقه، لفكرة دخول المدينة من باب آخر هو باب المخزن. فحاصر الموحدون

67 أنظر البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق .

مدينــة مــراكش بعد سيرهم إلى البحيرة قرب باب الدباغين مدة أربعين يوما دون التوقف عن القتال والتقدم تحت قيادة عبد المؤمن بن علي.

بــلغت ضراوة المعارك حدا جعل علي بن يوسف يجمع كل ما لديه من مقاتلين في كافــة دولــته من سجلماسة والجزائر والأندلس، الشيء الذي جعل الحرب تزداد شدة وتنتهي في آخر المطاف بهزيمة الموحدين. ويضيف البيذق في وصف تلك المعركة بــل تــلك الهــزيمة " ... **أقبل عليّ الخليفة الرضيّ عبد المؤمن بن علي، وقال لي: يا أبا بكر، أسرعْ لنا نحو المعصوم، فأسرعت حتى وصلت المعصوم. فأعلمته، فقال لي: عــبد المؤمــن في الحيــاة؟ قلت نعم، قال لي: الحمد لله رب العالمين، قد بقي أمــركم، هل جُرح؟ قلت: جش في فخذه الأيمن، فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، الأمر باق، ثم قال لي: ارجع إليه وقل له: " الأمر باق ولا تجزعوا ". فرجعت حتى لقيته، فأعلمته، ففرح وفرحنا، فلما وصلنا أقمنا أياما "**[69]. كما يشير أبــو بكــر الصنهاجي إلى هجوم مرابطي آخر يدعى " آيجرمتاع بني كورييت "[70]، أين تلقى الجيش الموحدي مساعدات قبائل هنتاتة وجنفيسة ومزالة، الشيء الذي هال المرابطين وجعلهم يرجعون أدراجهم إلى مراكش بينما توجه المصامدة إلى تينمل.

وفاة المهدي الموحدي:

تــوفي المهــدي بعد معركة " البحيــرة " بفتــرة وجيــزة فــي رمضان 424 هــــ/1130م. فأخفيت موته على الناس مخافة الفتنة وضعف عزيمة الجيش وانقسامه. دامــت هــذه الحـــال مدة من الزمن، رجحها البعض الى ثلاث سنوات حتى إعلان عبد المؤمن بن علي خلفا له. ويقول البيذق في ذكره لحدث مفارقة المهدي الحياة، أن هــذا الأخــير حــين وصــوله إلى داره بتينمل " **وقف وأمر الموحدين أن يجتمعوا،**

69 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص74-75.

70 ،نفس المرجع ،ص75.

فحضـــروا كلهم، ثم وعظ الناس حتى أضحى النهار، ثم دخل ببغلته الدار راكبا، وبقـــي ســـاعة ثم خرج يرفع الكرزية عن رأسه، ثم قال:" اعرفوني وحققوني، أنا مســـافر عنكم سفرا بعيدا ". "[71] ثم دخل بيته وكان ذلك آخر لقاء بينه وبين أتباعه مـــاعدا، حسب مؤرخه الخاص، الشيخ أبو محمد وسنار وأبو إبراهيم وعمر آصناج وأخته أم عبد العزيز بن عيسى وخليفته من بعده عبـــد المؤمن.[72]

فكمـــا كانت حياته مثيرة، كانت كذلك موته، إذ يجتمع العديد من المؤرخين مثل أبي بكر الصنهاجي وابن أبي زرع و المراكشي...حول فكرة أن المهدي الموحدي قد أنبئ بخبر حلول أجله من طرف صوت رفيق سمعه أو حلم به. ويبقى الاختلاف في عـــدد الأيـــام التي عاشها الرجل بعد ذلك، إذ يتكلم أحدهم عن ستة أيام[73] ويصرح آخر أنه لبث مدة ثماني وعشرين ليلة[74]، وأنه طلب من عبد المؤمن أن يخفي أمر موته مدة حتى تهدأ النفوس بعد الذي وقع في معركة البحيرة، وتجتمع كلمة الموحدين كما كلفه بمهمة غسله بيده بعد وفاته وكفنه ودفنه بجامع تينمل والصلاة عليه.

يبقى السؤال حول مدة كتم خبر وفاة المهدي مفتوحا. أما عن تاريخ وفاته بالتحديد، فيقول البيذق أنها كانت "**... يوم الأربعاء، وقيل يوم الخميس، الخامس والعشرين من شهر رمضان المعظم من عام أربعة وعشرين وخمسمائة. وبويع خليفته يوم السبت الأقرب من هذا التاريخ.** ".75

71نفس المرجع ، ص 77.

72 نفس المرجع ،نفس الصفحة.

73 المرجع نفسه، ص 79 .

74 ابن ابي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 126-127 .

75 البيذق، المرجع السابق، ص 79-80.

3- بعد وفاة المهدي بن تومرت:

كـــانت أول غزوة قام بها الجيش الموحدي بعد وفاة المهدي هي غزوة جزولة. وبعـــد انتهاء عبد المؤمن منها، " **رجع إلى تينمل وصاح بالقبائل، وضم الموحدين، وجعـــل المجلس واستعمل ركائز، وحال بين الرجال والنساء ثم وعظ الناس، وقال لهم في آخر كلامه: بقي عندكم عهد بيعة المهدي رضه؟ قالوا: نعم. فقعد، ثم وعظ أبو إبراهيم، ثم وعظ عمر آصناج ، ثم سائر المشيخة رضي الله عنهم أجمعين ثم قال لهـــم: المهدي قد توفي رضي الله عنه. فبكى الناس، ثم قال لهم: اسكتوا، فسكتوا، فقـــال أبو ابراهيم، وعمر آصناج، وعبـــــد الرحمان بن زجّو، ومحمد بن محمد، لعبد المؤمن، امدد يمينك نبايعك البيعة التي عقدناها مع الإمام المهدي، فمد يده، وبايعوه، ثم تبعهم سائر الناس حتىحل الليل ، وكانت البيعة ثلاثة أيام متوالية.** "[76]

وقـــد اختلف المؤرخون في تاريخ هذه البيعة إذ يجعلها ابن خلدون[77] سنة 524 هـــ ويقول عنها ابن أبي زرع[78] أنها لم تكن بيعة واحدة بل بيعتان: بيعة الخاصة (أي أصحاب المهدي العشرة) وكانت في 14 رمضان 524هـــ وبيعة العامة ويؤرخها في 20 ربيع الأول 526هـــ. أما ابن القطان فيذكرها في ســـنـــة 529هـــ.

لم تذكـــر المـــراجع أن المهدي عين بصراحة عبد المؤمن كخليفة له على رأس الموحديـــن لكن كل أفعاله كانت تدل على ذلك حيث كان يكلفه دائما بأكبر المهام سواء في الميدان الإداري أو العسكري. كما أن بيعة مشايخ الموحدين لعبد المؤمـــن لم تكـــن بتـــلك البســـاطة الـــتي ظهرت عليها أمام الملإ، بل جاءت بعد تفكير عميق ومشاورات عديدة.

فكمـــا كان إخفاء خبر وفاة المهدي مبررا لخوف المصامدة من تفرق صفوف جيوشـــهم، كان كذلك مهلة كافية لتعيين من يحل محل المهدي ويواصل دعوته. وقد

76 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 84.

77 ابن خلدون، العبر، ج6 ، مرجع سابق، ص 472-473.

78 ابن أبي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 131.

وقـــع اختيارهم على ثلاثة أشخاص في أول الأمر من جماعة العشرة: عمر الصنهاجي المســـمى بعمـــر آصـــناج وعمر بن ومزال والمسمى بالهنتي وعبد الله بن سليمان من تيـــنمل. لكـــن الأمر استقر في نهاية المطاف على عبد المؤمن بن علي الكومي؛ الوجه الـــذي أحاطه المؤرخون بالأساطير والقصص العجيبة التي أثرت الأدب الموحدي شعرا ونثرا كما كان الحال بالنسبة للمهدي بن تومرت من قبله. أما مكان بيعة عبد المؤمن فكان بمسجد تينمل حسب ذكر البيذق.

تضـــاعفت الحمـــلات العســـكرية الموحدية في زمنه وخلال ثمان سنوات، تمّ إخضـــاع الأطلس كله. وقد سميت مجموعة الحروب التي هدف الخليفة الموحدي من خلالهـــا الإطاحـــة بالنظام المرابطي والقضاء على الإمبراطورية المرابطية، بحرب السبع ســـنوات. وكـــانت بـــين 1139م و 1146م بسقوط مدينة مراكش في يد عبد المؤمن ورفاقه.

كان التوسع الموحدي في المغرب أحد العلامات التي يمكن التأكد من خلالها من حـــبكة الـــرجل السياسية والعسكرية وجرأته الكبيرة في أخذ القرارات الصعبة. ولعل أبرز مثال على ذلك هو ملاحقة عبد المؤمن على رأس جماعات مصمودة وزناتة عام 1145م لتاشـــفين بـــن عـــلي، الأمير المرابطي، حتى قتله بمدينة وهران واحتلاله لهذه الأخيرة، ومن بعدها تلمسان وسجلماسة وفاس ومكناس وسلا في ربيع عام 1146م. كمـــا تصدى لمقاومة القاضي عياض وأتباعه بسبتة حتى فترة وجيزة قبل جوان 1148م أين احتلت هذه المدينة وأعيد إخضاع سلا وطنجة من جديد. هكذا وضع الموحدون أيديهـــم على مفاتيح مضيق جبل طارق إلى غاية ضفاف الأندلس. وفي خضم خمسة عشـــرة سنة من الزمن، تم توحيد المغرب العربي الكبير كله وجعله جزءا لا يتجزأ من الإمبراطورية الموحدية (المؤمنية)[79].

[79]Rachid Bourouiba , Abd Al-Mu'min, Flambeau des Almohades, OP. Cit, P.19 et ce qui suit.

كمـــا ينبغي الإشارة إلى أن المواجهة الموحدية لم تقتصر على الجانب العسكري، بـــل تعدته إلى الجانب الثقافي العقائدي ضد العلماء والفقهاء المالكيين الذين كان لهم كل التأثير على ذلك المحيط حيث تمكنوا طويلا من إثارة الناس ضد الموحدين والعقيدة الموحديـــة الـــتي اعتـــبروها ذات طابع بربري همجي. وحتى في المناطق التي أصبحت تخضع للسياسة الموحدية، عادت الثورات للظهور فيها. وكل تاريخ الموحدين بالمغرب والأندلس مليئ بالتمرد والعصيان اللذان كلفا مجهودا كبيرا للسلطة.[80]

[80]Menéndez Pidal, HISTORIA DE ESPAÑA, © ESPASA CALPE, S.A Madrid, 1997, P.82.

4 -الموحدون في الأندلس:

لم يعبر عبد المؤمن إلى الأندلس إلا بعد وقت من توليه الحكم. لقد تابع الحروب العسكرية و" الديبلوماسية " و" الإشهارية " مجندا ولاته وجيوشه لإتمام التوسع الموحدي وضم المغرب الأوسط. كان ذلك عام 1151م لمواصلة الزحف إلى تونس والوصول إلى طرابلس (Tripoli) في سنة 1159م – 1160م[81].

ومن بين أعظم حكام الموحدين على الأندلس، أبو يعقوب يوسف، ابن وخليفة عبد المؤمن. تميّز هذا الأخير بمترلة خاصة زيادة على تمتعه بلقب "السيد"، ونشير هنا إلى أن هذا اللقب كان خاصا بأبناء الخليفة عبد المؤمن لنبل وكرم أصلهم وحسن تكوينهم حيث أنهم كانوا من خريجي مدرسة الطلبة التي أنشأها خليفة المهدي بن تومرت.

لقد بقي أكثر من عشرين خريطة رسمية لعبد المؤمن، التي زيادة على تثبيتها لنموذج وزاري محدد للإمبراطورية ، فهي تبين الأهمية التي أعطاها لكل منطقة، مبشرا الكل بغزواته الناجحة، دون أن ينسى الأندلس وذلك لأهداف إشهارية، كإغارته على (Gafsa) أثناء حملة 1159م – 1160م ودخول قبيلة بني سليمان العربية تحت طاعة الموحدين. ولعل هذا النص لابن صاحب الصلاة مثال صادق على ذلك حيث يقول: **" ما أكبر هذه البشرى في وقت أصاب مرض التمرد العقول... كثيرة الأهمية هي هذه الأخبار لنشر الدعوة الموحدية في الأندلس إلى درجة أن حاكم إشبيلية آنذاك، أبو يعقوب يوسف، ابن وخليفة عبد المؤمن، أمر أن تُصور الآيات التي تنشد في الدستور هذا الانتصار وتحفيظها إلى الموظفين الموحدين وطلبة إشبيلية. "**[82] فمن الطبيعي أن يحتاج الوضع الموحدي في الأندلس إلى هذا النوع من التشجيع الروحي

[81] Même œuvre, P.86.
[82] Cité in , HISTORIA DE ESPAÑA, OP. Cit, P.86… texte traduit par nous.

والنفسي والمادي لأن المقـــاومـــة الـــتي كـــان عـــلى رأســـها محمد بن سعيد بن مردنيس كانت تشكل خطرا تهدد به النظام الموحدي.

لقـــد حكـــم بـــن مردنيس المنطقة المستقلة منذ السواحل البلنسية (Valençia) حـــتى جيـــان (Jaen) الـــتـــي دخـــلت تحـــت حكمه ابتداءا من عام 1159م مـــع (Ecija y Carmona) اللتان أُخذتا من طرف ابن مردنيس بين 1160م و 1161م مع قادس زيادة على إبقاء قرطبة مغلوقة مدة من الزمن.

إن أهميـــة هذه النواة بالنسبة للموحدين تجعل من ابن مردنيس بين خيارين: إما المحافظة على سلطته السياسية مع بقائه مجبرا على إبقاء بعض الاحترام والمراعاة للملوك المســـيحيين، دون اتباع طريق التدجين، وإما دمج الأندلس مع النظام الموحدي السائد في المغـــرب والـــذي كـــان قويا بقبائل مصمودة البربرية. و كما كانت تحت سلطته القـــبائل العربية في المغرب الأوسط وإفريقية، وقد مثلت القسم الأساسي من الجيش الموحـــدي وعمـــلت كقاعدة سياسية، بما أنها عزّزت الأمن الخلافي ودعّمت التغيير الإمبراطوري (Changement dynastique) الذي أحدثه عبد المؤمن رغم بعض ردّات فعل محيطه القبلي[83].

كان الانتصار الموحدي في استرجاع غرناطة و تعطشه لبسط نفوذه على مدينة جيـــان مضـــافا إلى أطماعـــه السلطوية، منشطا لمشروع عبد المؤمن لمضاهاة الرونق والفخامة الأمويين إلى درجة أنه حوّل عاصمته إلى قرطبة، المدينة التي عانت الكثير من حـــروب الموحديـــن مـــع ابن مردنيس ومن الهجومات المسيحية. هذا ويظهر اهتمام الخـــليفة الموحـــدي الأول بالجانب الحضاري في الاحتفال الرسمي الذي أقامه في ذي القعدة عام 555هـــ / نوفمبر 1160م. استقبل فيه وفودا من كل الأنحاء الخاضعة للنظام الموحـــدي والتي جاءت للإعتراف والبيعة أو لتجديد بيعتها له. كما يظهر في تفخيمه لنظام التشريفات السياسية والعسكرية والدينية.[84]

---

[83]Même œuvre, P.87.

[84]Même œuvre, Même page.

يشير ابن صاحب الصلاة إلى المعنى السياسي للتغيير العاصمي المقترح من طرف عبد المؤمن بن علي في 557هـ/1162م. أمر هذا الخليفة بجعل قرطبة عاصمة للموحدين في الأندلس, كما كانت في عهد الأمويين. فهذه المدينة تقع في وسط البلاد، وهناك تقام الوظائف الحكومية. من أجل ذلك استقر بها أبو سعيد وأبو يعقوب، أبناء الخليفة. فأُعيدت عمارتها وأقيمت فيها القصور كما أُمر بحماية حدودها. فعاد القرطبيون إلى مدينتهم بعد أن انتشروا في كل البلاد هربا من الموت والدمار.

وبعد موت الخليفة عبد المؤمن بثمانية أشهر، وكان قد خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف، قرر هذا الأخير تحويل العاصمة الأندلسية إلى إشبيلية، المدينة التي كان يعرفها جيدا بل وكان يعشقها لمكوثه فيها سنوات عديدة.

أخذت رمزية التنظيم المؤمني أبعادا كثيرة منها السياسية والإقتصادية والإجتماعية... ولكن أهمها ربما كان البعد الجمالي والفني حيث أصبحت النماذج العمرانية والفنية القرطبية تجوب الأندلس والمغرب كله. ويظهر حب وتعلق الخليفة أبي يعقوب يوسف وابنه الذي خلفه أبو يوسف يعقوب بإشبيلية في اهتمامهما الكبير بالعمران والتمدن والتحضر لإعطاء المدينة المكانة التي تستحقها والمقام العالي كعاصمة لدولة عظيمة كالدولة الموحدية.

5 -الشرعية الموحدية:

سبقت الإشارة إلى أن الخلفاء الموحدين وهم من بربر مصمودة، اتخذوا لأنفسهم أصلا عربيا بحتا يعود إلى قيس عيلان. ومن المعروف أن ارتباط هذه القبيلة بمبدأ " لا خلافة خارج قريش " يعود إلى فترة ما بعد وفاة الرسول مباشرة ويؤكد ذلك ابن خلدون في قوله: "**وأما النسب القرشي فللإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، واحتجت قريش على الأنصار لما همّوا يومئذ ببيعة سعـــد بن عبادة وقالوا: " منا أمير ومنكم أمير " بقوله (ص): " الأئمة من قريش " وبأن النبي (ص) أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم**"[85]. وهذا يبين أن الخلافة الموحدية استنبطت مشروعيتها مما ادعت أنه مرجعيتها الإثنية والعقائدية أي من الداخل لا من الخارج كما فعل المرابطون الذين أعلنوا ولاءهم للعباسيين. لكن النظر بإمعان في هذا الموضوع يبين أن منبع الخلافة الموحدية لم يكن دائما ما قالت عنه أنه أصلها الذي انحدرت منه، بل من الممكن جدا التكلم عن مرحلتين من تاريخ هذه الأخيرة، سعت فيهما إلى إقناع الكل بشرعية حكمها.

المرحــلة الأولى: وتظـــم كــلا من حكم عبد المؤمن وأبو يعقوب يوسف وأبـــو يوســـف يعقوب الملقب بالمنصور أين وُظّف شخص وفكر (عقيدة) المهدي كمنـــبع لتحقيق مشروعية الخلافة الموحدية (المؤمنية) وأساسها يقوم على نظام الدولة الموحدية. والدليل على ذلك أن التقسيمات الإدارية والإجتماعية... الموحدية في بداية الأمر، لم يكن لها أية علاقة بالدولة (La Hiérarchie almohade ne fut pas étatique) حيث خصصت أعلى المراتب وأهمها لرفقاء درب المهدي من أهل الدار ثم مجموعة العشرة ثم

85 ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 343.

مجموعـــة الخمسين... وعلى هذا الأساس، طبقت التقسيمات الاجتماعية داخل النظام الاجـــتماعي البربري. لكن يلاحظ بعد ذلك محاولة عبد المؤمن التحرر التدريجي من ضغوطات أقرباء المهدي بن تومرت.

فـــبعد تنصيبه خليفة على رأس الموحدين و أميرا للمؤمنين، شرع هذا الأخير في الـــتخطيط لإنشاء الإمبراطورية الموحدية (المؤمنية) وأول ما فكر فيه، هو جعل الحكم وراثيا، حيث بدأ بتنصيب أبنائه على رأس المقاطعات مع إشراك كبار الموحدين معهم في إنجـــاز المهـــام والحرص على نشر العقيدة "الإديولوجيا" الموحدية. وأنشأ مدارس لـــتكوين " الإطارات الموحدية "أو من سماهم " بالطلبة " وقد تجاوز عددهم الثلاث مائة شابا، استخدموا كموظفين إداريين للدولة بعد تكوينهم تكوينا عقائديا وحربيا ويجـــدر الإشارة هنا إلى أن أبناء الخليفة عبد المؤمن كانوا ينتمون إلى تلك الجماعة من الشـــباب. بُعـــث الطلبة بعد ذلك إلى العمل في مختلف المقاطعات الموحدية. وقد بلغ عمـــلهم من الأهمية درجة فاقت كل اعتبار في نشر الفكر الموحدي ومراقبة الأخلاق في كافة أنحاء الإمبراطورية خاصة في عهد المنصور. وإذا كان عهد أبي يعقوب يوسف عهـــدا تقـــرب الفلاسفة فيه من بلاط الحكام، فإن فترة حكم المنصور كانت مخالفة لســـابقتها كل الاختلاف إذ أعيد إحياء الجدل بين أهل الرأي وأهل الحديث الذين نجحوا في جذب الحاكم إليهم.

وإذا تأملنا كل هذا، نستنتج أن خلفاء الموحدين، رغم تغييرهم في نظام الدولة، ما كانوا ليستطيعوا الاستغناء على الأساس العقدي الذي وضعه ابن تومرت حتى لا يفقدوا شرعيتهم، ولهذا حافظوا على كل المظاهر التي سنّها لهم في هذا المجال، مثل تقديم الطلبة لنشر عقيدة التوحيد[86]، بل ونصبهم على قمة هرم السلطة في الأقاليم... وكانت قوة العقيدة وصلابتها أيضا، وراء عزيمة الخلفاء الموحدين لفتح البلدان. لقد استطاع عبد المؤمن قبل مرور ثلاثين سنة من بيعة المهدي أن يتربع على عرش

[86]Voir , HISTORIA DE ESPAÑA,. P.446.

الإمبراطورية الموحدية من السوس الأقصى غربا إلى برقة شرقا، وهو إنجاز لم يحققه أي حاكم مغربي قبل هذا التاريخ وقد علق لي تورنو Le Tourneau على هذا الإنجاز قائلا:" **إن ما أنجزه عبد المؤمن ما كان ليتحقق لولا الحماس الذي بثه ابن تومرت في نفوس المصامدة، و لولا النظام الذي استطاع أن يفرضه على القبائل.** "[87].

المرحـلة الـثانية: لقد صار تمجيد بن تومرت في المراسلات والمناسبات عرفا مُتّـبعا حـتى في أيـام المأمون (626هـ - 630هـ) وإن لم تعد فكرة المهدي تثير تلك المشاعر الجياشة عند الموحدين إذ فقد شخص المعصوم وظيفته ومصداقيته في الحفاظ عـلى المشـروعية السياسية والدينية الموحدية إلى درجة أن أعلن هذا الحاكم (الخليفة المأمون) بعد مدة من حكمه الانقطاع عن الدعوة للمهدي.

كمـا بحث الموحدون عن مشروعية خلافتهم عبر ممارسة الجهاد ضد المسيحيين وقـبل ذلـك ضد المرابطين الذين كانوا يعتبروهم مجسمين. وقد نشطت الكتابات في هذا الموضوع آنذاك كما يجدر الإشارة إلى ظاهرة هامة وُجدت في ذلك الوقت وهي حمـل نسخة من القرآن كانت لعثمان بن عفان وعرضها في الحملات العسكرية وفي سهرات رمضان. ويمكن تفسير هذه الظاهرة بإرادة الحاكم في أخذ الكل على العودة إلى أصـول الوحـي كما يمكن تفسيرها (أي هذه الظاهرة) أيضا بإرادة ربط الخلافة الموحديـة بالخلافـة الأموية لتحقيق مشروعيتها التي بدأت تفقدها بتلاشي القواعد الإديولوجية للدولة وللأنظمة الاجتماعية.

---

87 لي تورنو ، حركة الموحدين في المغرب في القرنين 12 و 13 ، ترجمة أمين الطيبي، ط. الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1982، ص 67 .

6- الأفول الموحدي:

بالنسبة للمؤرخين المحدثين، ينبغي أن يفصل أفول الموحدين السياسي عن مذهبهم وعقيدتهم حتى وإن كانت صيرورة ذهاب شوكتهم في الميدان السياسي والعسكري متزامنة مع اختفاء عقيدتهم في نظر البعض.

يرى لي تورنو R.. Le Tourneau و ميراد A. Merad في خضوع الدولة إلى الخلافة الموحدية ، السبب الرئيسي لسقوطها. فتحويل السلطة السياسية والأرباح المادية لصالح الإمبراطورية (الخلافة) همش البربر وحرم التنظيم البربري من قوته الأصلية. في حين يعتبر كل من تيراس H. Terrasse وجوليان C.H.A. Julien الوحدة المغربية التي تمت لأول مرة بذلك الشكل ولآخر مرة على يد الموحدين كفترة انتصار وعظمة أجهضتها فردانية البربر وفوضى العرب حيث لم تكن جميع القبائل البربرية تعطي الودّ خالصا للموحدين. فما إن تضطرب الأحوال السياسية للدولة حتى يظهروا كثائرين ضدها أومؤيدين للحركات الخارجة عنها. وتركزت ثورات القبائل العربية في إفريقيا ومناطق استقرارها ببلاد المغرب. وكذا يلاحظ أنهم منحوا تأييدهم ومساعدتهم لذرية علي بن أبي طالب أما بالنسبة للعروي A. Laraoui، فعظمة الموحدين بنيت على ثروات الإمبراطورية لكنها ثروات لم ينتجها الموحدون الذين كان تركيزهم كله على مراكش ولعل هذا ما يفسر فشلهم. وفي الأندلس، يعود سقوط النظام الموحدي لافتقاد هذا الأخير دعامة الطبقات الشعبية البربرية التي كانت تصنع قوته في الشمال الإفريقي، بل وأكثر من ذلك، كان الوجود الموحدي أصلا في الأندلس معتبرا كنظام احتلال عسكري كما يمكن تفسير اختفاء المذهب الموحدي بأنه أبدا لم يترسخ في الأندلس والسبب هو أنه لم يُعط مدونة للأحكام القانونية لتكون بديلا للنظام القضائي المالكي كما لم يستجب للطلبات والإحتياجات الروحية للأمة الإسلامية، تلك الإحتياجات التي وجدت زادها في الحركات الصوفية التي ما فتئت تنتشر بينهم وتجمعهم حولها في

تلك المرحلة. تجلت أهمية المذهب الموحدي في تحقيق رغبة هؤلاء الذين كانوا يحتاجون للوصول إلى الدين عن طريق المنطق. لكن هؤلاء الذين شاركوا الفقه العقلي الذي أنشأه الفيلسوف ابن رشد والذي كان منسجما إلى حد ما مع العقيدة الموحدية، كونوا أقلية قليلة. والواقع أن المذهب الموحدي لم يمس إلا الوسط الذي وُلدت فيه الحركة الموحدية أما الباقي فكان مهمشا حتى أثناء مدة حكم الدولة الموحدية. بينما المالكية، فبقيت مهيمنة ويؤكد هذه الفكرة لي تورنو Le Tourneau الذي يُرجع الأفول الموحدي من الجانب العقائدي إلى كون العقيدة الموحدية لم تُفرَض في شكلها الواقعي، بل فقط كشكل رسمي يجب احترامه. هذا ما جعل محاولات طمس المالكية في الأندلس نهائيا شيئا مستحيلا بما أنه (أي المذهب المالكي) رجع بسرعة إلى الساحة. بالنسبة للباحث لوماكس D. Lomax [88]، يعتبر العامل الديني أساس الفشل العقيدي (échec doctrinal) والسياسي الموحدين ويُرجعُ السبب في ذلك إلى سوء معاملة الحكام للمسيحيين واليهود وإجبارهم على ترك عقيدتهم، الشيء الذي أضعف ولاءهم للموحدين. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، عداء مناصري المذهب المالكي لما يسمونه بالكفر الموحدي (L'hérésie almohade) بل وأكثر من ذلك، الحكم الموحدي. وقد نتج عن كل هذا، فوضى تسبب فيها الحكام الموحدون الذين سيّروا البلاد باستخدامهم " **لموظفين أرثدوكسيين** " على رأس رعايا كانوا يعتبرون كفارا في المنطقة المركزية للإمبراطورية (مراكش) ولكن أرثدوكسيين في نواح أخرى مثل تونس والأندلس و هذا حسب لوماكس Lomax دائما لم يساعد على تعميم الأمن و الإستقرار. إلاّ أن الأندلسيين بقوا رغم ذلك تحت طاعة الموحدين لا لشيء سوى أنّهم كانوا بحاجة إلى حماية المغاربة. فحصل معهم كما حصل مع المرابطين من قبلهم أي نفروا منهم و رفضوهم ثقافيا (Il y a eu un ressentiment et un rejet culturel).

---

[88] Cité in, HISTORIA DE ESPAÑA, OP. Cit, P.446.

لم يتمكن المذهب الموحدي التنافس طويلا مع الأرثدوكسية المترسخة عند الأندلسيين والسبب في ذلــك يرجــع مــن جهة إلى التنظيم التراتبي للحــركــة (l'organisation hiérarchique du mouvement) ومن جهة أخرى إلى انغماس الحكام الموحدين في ملذات الحياة الأندلسية وترفها وشغفهم بالفلسفة اليونانية.

هــذا ويمكــن إضــافة فكرة أنه رغم حرص هؤلاء الحكام على تطبيق العقائد الموحديــة والمحافظة على ولاء الرعية، إلا أنهم في الواقع كانوا أحيانا يتصرفون بطريقة لا تمــت لتــلك العقائد بصلة. أو بتعبير آخر، تلاشت الحماسة الموحدية بعد موت يوســف الــثاني في 621هــ/ 1224م وأدت إلى حرب أهلية لم يتردد فيها الأمراء الموحدين للإستعانة بجيرانهم المسيحيين ضد خصومهم المسلمين. ويظهر أن أحد هؤلاء الأمــراء وهــو أبــو زيد، انتهى بترك دينه واعتناق المسيحية بينما ذهب آخر وهو أبــو العــلا المأمون بن منصور وبن أخت ابن مردانيس، بعد أن اعتُرف به كخليفة للموحدين في إشبيلية عام 624هــ/1227م، إلى تناسي ذكر اسم المهدي بن تومرت في رسالة كتبها لأحد أعوانه، كما أنه لم يُشر بتاتا لعقيدة التوحيد التي لم يبق منها آنذاك إلا الذكــرى وبعــد غزو أبي العلا للمغرب بمساعدة المسيحيين الذين استعان بهم في قضــائه عــلى عــدد كبير من منافسيه، أعلن في 627هـ/1230م تركه الرسمي لعقيدة الــتوحيد. هكذا، لم يعد يُذكر اسم المهدي على النقود ولا أثناء خطبة الجمعة ولا في الــبريد الــرسمي كما أزيحت التجديدات التي كانت قد طرأت على الأذان في للصلاة حيث مُنع الكلام عن عصمة المهدي[89].

يرى لي تورنو Le Tourneau أن هدف ترك المأمون لعقيدة التوحيد كان سياسيا[90]، يعني أنه كان يريد من خلاله جمع شمل الموحدين ثانية حول فكر جديد ومصلح جديد يتمثل في شخصه هو، لكن محاولته هذه أدت عن غير قصد ربما إلى

[89]Voir, Même œuvre, P. 448.
[90]Cité in HISTORIA de ESPAÑA,P. 448-449.

المساهمة في القضاء على النخبة الموحدية ويعود السبب في ذلك الإخفاق إلى عدم تمتع هذا الحاكم برأسمال رمزي كاف لجعل الآخرين يؤمنون بأفكاره.

أمـــا لوماركس Lomax، فيرد دوافع المأمون لإنكار عقيدة التوحيد إلى مرجعياته الأولى حيث كان إبنا لأندلسية وشب في الأندلس وتلقى ثقافة وتكوينا أندلسيين. لقد اعتـــبر أن عقيـــدة التوحيد، زيادة على كونها عامل تقسيم وتشتيت للأمة الإسلامية، فهـــي تحـــتوي عـــلى أفكار اعتبرها كفرا وإلحادا وتستحق العقاب. هذا وقد أشار قيشـــار Guichard إلى مـــا بات عليه النظام الموحدي بفقده لخصوصياته ومميزاته حيث أصـــبح مـــثله مثل باقي الأنظمة الإسلامية القروسطية خاصة بعد تركه لفكرة عصمة المهدي. هذا من الجانب الديني، أما من الجانب السياسي، فقد أغفل محاربة المسيحيين الذين كانوا يتحيلون الفُرص للهجوم على المسلمين واستعان بمليشياتهم رغم علمه بأن تلك الأعمال قد أغضبت الرعية في السابق وأثارتها ضد المرابطين.[91]

ينبغي الإشارة هنا إلى أنه حتى بعد ترك عقيدة التوحيد، لم تتحسن العلاقات بين المســـلمين الأرثدوكســـيين (الأندلســـيون عموما) والموحدين، بل عمقت الهوة بين الموحديـــن أنفسهم. ولعل هذا ما جعل الخليفة الموالي للمأمون وهو الرشيد (630هـ - 640هـــ/1232م - 1242م) يقرر إعادة إحياء عقيدة التوحيد رسميا وفرضها على الكل. ورغـــم تحمســـه لهذا المشروع وكذا أخيه من بعده، إلا أن سلطته الدينية كانت قد ضـــعفت وتلاشت. وما بقي منها، يمكن تتبعه مع أحد الأمراء الموحدين. استقر هذا الأخير بتونس وتمسك بعقيدة التوحيد وبدأ في بناء الحكم الحفصي.

والمدهـــش في الأمـــر، أنـــه في مرحلـــة لاحقـــة، أثنـــاء حكـــم المـــرتضى (646هـــ - 665هـــــ/1248م - 1266م) كانوا لا يزالون يعاقبون بشدة من حصل له شـــك في عصمة المهدي[92] وهذا دليل على أن فكرة المهدي وفكره لم ينطفآ بانطفاء الشمعة الموحدية. فإذا مات النظام الموحدي كنظام سياسي لأنه رضخ إلى التقسيمات

---

[91]Même œuvre, P. 449.

[92]Voir, Même œuvre, P.449.

والنزاعـــات الداخلية فقد عاش طويلا بعد ذلك كنسق ثقافي وكحضارة تشهد على عظمتها الرواسب الثقافية التي لا تزال حية إلى الآن في المغرب والأندلس.

عرف الموحدون أكبر هزيمة في تاريخهم عام 609هـــ/1212م وتسجل فترة وفاة محمد الناصر بداية انهيار دولة الموحدين التي امتدت رغم ذلك حتى سنة 668هـ/1269 م ســـنة مقـــتل أبي دبوس آخر الحكام الموحدين أمام أسوار مراكـــش التي دخلهـــا بـــنو مرين. أرجعت أهم أسباب تلك الهزيمة إلى كون الجيش الموحدي لم يتلق أجوره رغـــم تعهـــد الأمير أبي يعقوب يوسف ابن محمد (610هـــ - 620هـــ /1213م - 1223م) حين بويع، بعدم التخلف عن ذلك زيادة على وعده للمقاتلين الموحدين بعدم تركهم طويلا في مناطق العدو.

كـــل هـــذا ســـاهم في عدم رضى، بل وغضب الجيش. كما أن فشل النظام الموحـــدي في إيقـــاف زحـــف العدو المسيحي، أنقص كثيرا من شأن الموحدين في الأندلس.[93]

كـــان إذن اجتماع التشكيك في شرعية النظام القائم وعدم تنفيذ الإصلاحات المُعـــلن عليها والنزاع بين الحكام وانهيار الركائز الإيديولوجية الأساسية بضعف القرار سببا كافيا حسب طوكفيل Tocqueville[94] للإطاحة بأي نظام كان.

ابتغى الموحدون حسب لوماكس Lomax إنشاء دولة أندلسية قوية تتصدى للغزو المســـيحي دون الحاجة إلى الحماية الشمال - إفريقية. وبعد وفاة الخليفة يوسف الثاني حـــوالي 621هـــ/1224م، بدأ يظهر بعض الزعماء الأندلسيين مثل: محمد بن يوسف بـــن هديل المعروف بابن هود المتوكل والذين انتهزوا فرصة انقسام الموحدين وتفتت صفوفهم وثاروا على النظام القائم.

---

[93]Même œuvre, P. 449.

[94]Cité in Même œuvre, Même page.

يــرى قيشـــار Guichard أن مذهب التوحيد؛ حسب الرؤيا التومرتية في بدايتها، والـــذي كـــان مناهضـــا للمالكية المعتمدة في الأندلس؛ اتخذ العرش الموحدي مقرا لـــلخلافة يجمع حولها شمل المسلمين جميعا. فبينما ذهب المرابطون في سعيهم إلى تحقيق شرعية حكمهم إلى الاعتراف للخلافة العباسية السنية بالولاء رسميا ثم تخلوا للمتعاونين معهـــم من بين فقهاء المالكية عن الأحكام كليا كما أشركوهم ضمنيا في القرار عن طـــريق المشورة الدائمة، راح الموحدون على عكس ذلك؛ استنادا إلى مرجعية الإمام المعصـــوم، إلى الجمع بين السلط. وسيأتي لاحقا عرض لفكرة التوفيقية[95] (Eclectisme) التي طبعت الفكر الموحدي.

فالتحدث عن الفتور الذي حلّ بالحكم والحكام الموحدين كان الدافع الأول إلى الـــتمرد في الأندلس، فابن هود مثلا الذي سبقت الإشارة إليه، عاد الى الخطبة باسم العباسيين حيث بعث وفدا إلى الخليفة العباسي المستنصر بالله، يطلب من خلاله الإذن بالدعاء له في خطبة الجمعة.

ولقـــد قـــرأ ابن هود إجابة الخليفة العباسي الإيجابية في المسجد الجامع بغرناطة وهـــو يـــرتدي لباسا أسود وفي يده رمز الخلافة العباسية: العلم الأسود. وفي وقت لاحـــق، بعث ابن هود وفدا ثانيا يطلب من خلاله إعلان ابنه في مكانه من بعده، كما صك النقود الدائرية وأحيى من خلالها أسطورة " العباس" إمام الأمة.

لم يكـــتف ابـــن هود بالحث إلى محاربة الموحدين الذين كان يعتبرهم ملحدين وخـــارجين عـــن طاعة الخليفة العباسي، بل ذهب يدعو إلى تطهير المساجد الموحدية وادعى أنه سيقاتل المسيحيين، الشيء الذي جعل الخليفة العباسي يلقبه: بالمجاهد. لكنه ســـرعان مـــا وجد نفسه مجبرا على مسايرة ومهادنة المسيحيين ودفع الجزية لهم. كما تواصـــل ضـــرب النقود في مرسية (Murcia) باسم خليفة العباسيين طيلة حكم محمد بـــن هود بهاء الدولة إلى غاية عام 656هـــ/1258م أين وقعت بغداد بين أيدي المغول.

---

95 التوفيق بين العقل والوحي، بين مختلف المذاهب الفقهية ...

ومـــن جهة أخرى، انتهى أحد الحكام الجهويين زيان بن مردنيس، بعد إعلانه بالطاعة للعباســـيين، إلى الاعتراف بالحكم الحفصي بإفريقية الذي يُعتبر في الواقع وريثا للنظام الموحـــدي والوحيد القادر على تقديم المساعدة العسكرية والاقتصادية. ولتفادي طلب المســـاعدة، جعـــل يتمـــلق في معاملته مع المسيحيين إلى أن ارتدّ عن الإسلام واعتنق المســـيحية. وفي عهده، عرفت الأندلس حركة هجرة نشيطة من الجزيرة الخضراء إلى تونس مثل، ابن الحبار 658هـــ/1260م الذي كان يعتبر الاعتراف بمذهب التوحيد بمـــثابة الأســـاس النظري للنظام الحفصي. أما بالنسبة لنوية Nwyia، فإن عملية اختفاء المذهـــب الموحدي جرت بصفة بطيئة قياسا لما رواه الشاتبي عن فترة شبابه أي حوالي 740هـــــ/1339م أيـــن كانت الإشارة إلى اسم المهدي لا تزال قائمة في مسجد غـــرناطة. وفي القرن الخامس عشر، أفتى جماعة من الفقهاء بمدينة فاس ضد المتحزبين لابن تومرت.

يجدر الإشارة إلى أن الأندلس وصلت إلى مرحلة، حتى وإن تمت العودة فيها إلى الـــولاء للخلافة العباسية، فهذا لن يوقف الزحف المسيحي الذي ما فتئ يطوي تحت جـــناحه المدينة تلو الأخرى. ويحدد قيشار Guichard مشكل الأندلس آنذاك في كونها تفـــتقد إلى هويـــة وطنية، و أن تفوق الأندلسيين ثقافيا وحضاريا،لا يمكنه ملأ ذلك الفراغ لأن هذا في الواقع لا يكفي لتأسيس دولة أندلسية بعيدة عن الشريعة الإسلامية (القرطوسية)[96].

[96] Voir même œuvre.

الباب الثالث

مظاهر الحضارة الموحدية اللامادية والمادية في الأندلس

مظاهر الحضارة اللامادية:

*التّقسيم بالإجتماعي:

اقتسمت مختلف العناصر المكوّنة للمجتمع الأندلسي من عرب وبربر وسلاف (Slaves) وفرس ويهود ومولّدين[97] ومسيحيين معرّبين (Mozarabes)، لغة فكرية، أدبية وإدارية واحدة هي اللغة العربية التي انتشرت انتشارا واسعا بفضل إدخال صناعة الورق إلى الأندلس التي أصبحت تحتل الصدارة في إنتاجها. فاللغة العربية، والحضارة التي تنقلها (véhicule) تعتبر إسمنتا لحضارة مادية وفن للحياة لا مثيل لهما، ساهمت في تدعيمهما كل المكونات الإثنية الموجودة آنذاك. فقد أبرزت خصال الحلم والتسامح في بعض الأحيان الأندلس كبلد الثلاث ثقافات: اليهودية والمسيحية والإسلامية. كما لعب العديد من العلماء واليهود خاصة دورا هاما في نشر الثقافة العربية عبر أوروبا القروسطية.

فأكثر ما ميز الأوقات الكبرى للحضارة الإسلامية في الأندلس، هو الإبداع الفكري المذهل الذي منبعه ذلك الإنصهار الإثني – الثقافي (Ethno-culturel) الذي أعطى الأندلس والأندلسيين صبغة خاصة بلغ إحدى قممه مع الثقافة الموحدية.

أما عن الحياة الإجتماعية الموحدية، فتقول المراجع و على رأسها كتاب "نظم الجمان" لكاتبه ابن القطان أن عدد الطبقات الإجتماعية في العهد الموحدي تبلغ الأربعة عشر هي:

مجلس العشرة.

مجلس الخمسين.

مجلس السبعين.

الطلبة أو المثقفون.

---

97 المولّدون، هم الإسبانيون الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام.

الحفظة أو المثقفون الشباب.

أهل الدار .

الهرغة .

تينمل .

جدميوة.

جنفيسة.

هنتاتة.

القبائل (وهو اسم كان يعطى لقبائل هزمورة وهزرجة).

الجند.

الغزاة (وهم شباب مثقفون).

أمـــا فيما يخص عهد الخليفة عبد المؤمن، فكل ما عرف عن التقسيم الإجتماعي آنذاك هو ثلاث طبقات:

الأولى: تخص الجماعة الأولى التي كانت السبّاقة في الإعتراف بمحمد بن تومرت كمهدي وحاكم على رأس الدولة الموحدية الفتية.

الـــثانية: هـــي الجماعات التي اعتنقت عقيدة التوحيد قبل سقوط وهران في يد جيوش عبد المؤمن. جاء في "روض القرطاس" لابن أبي زرع أن هذا كان في محرّم عام 540 هـــــ. وما يميز سقوط وهران هو موت تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي وعدد من أتباعه.

الثالثة: تضم كل من خضع للحكم الموحدي بعد سقوط وهران.

ينـــبغي الإشـــارة هنا إلى أن ظاهرة التقسيم الإجتماعي هذه إنما كانت تسمى آنذاك بسياسة التمييز التي شكلت إحدى الدعائم التي قام عليها النظام الموحدي والتي سيتم التطرق إليها في وقتها.

يوجد في كل مجتمع من المجتمعات البشرية جماعة تقوم في نفس الوقت بوظائف الحل والربط، الإدماج والتميز... هذه الوظائف الإجتماعية في المفهوم الدوركايمي أو في مفهوم " البنيوية الوظيفية " تحاول دائما أكثر أن تتحول إلى وظائف سياسية كلّما جاءت تقسيمات الإيديولوجيا الدينية لتغطي التقسيمات الإجتماعية للمجموعات أو الطبقات المتنافسة أو المتخاصمة. ويتضح هنا جليا مثال جماعة أصحاب المهدي بن تومرت المتكونة من عشرة أفراد فرضت ميزاهم "الدينية"، والتي تعتبر في الواقع ميزات رمزية واجتماعية تحصلوا عليها لكونهم أول من بايع المهدي، على الطبقات الدُّنيَا للمجتمع الموحدي ظغوطات تشكّل ما يسميه كارل ماركس بعلاقات الصراع بين البنيتين الفوقية والتحتية. لكن تَدَخّل الإيديولوجيا الدينية الذي يقلص من حجم الهوة الموجودة بين الطبقتين، بما أن الدين معروف عنه أنه يبرر العديد من التصرفات، يجعل البحث ينحاز إلى فكرة ريمون آرون (R. Aron) الذي يرى أنه ليس ضروريا أن تكون العلاقات بين الطبقات علاقات صراع، على الأقل في الظاهر.

فبين هذا وذاك، يبقى الإشكال مطروحا: إلى أي مدى يمكن للدين تخفيف الصراع إذا كانت كل الإختلافات وكل الإنقسامات وكل التمردات والثورات والحروب تقوم باسم هذا الدين؟

إن كان هذا التفكير يبدو متناقضا، إلا أنه يجد أرضية صلبة في الواقع الإجتماعي – الثقافي والسياسي للدولة الإسلامية. ولعل الحل يكمن في محاولة الإجابة عن التساؤل: أي دين يجمع المؤمنين ويوحدهم وأي دين يفرقهم ؟ أو بالأحرى أي المفاهيم لهذا الدين توحد الأمة الإسلامية، وأيها تشتت هذه الأخيرة؟.

ستأتي الإجابة بصفة تدريجية عبر الفصول القادمة.

* الإطار الثقافي والفكري الأندلسي في الفترة الموحدية:

قبل التطرق إلى المشاكل الأساسية التي قولبت الفترة القروسطية فكريا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، لعله من الضروري الإشارة إلى الانتعاش الذي عرفته العلوم في الأندلس في عهد عبد الرحمان الناصر لدين الله ولذلك أسباب منها: القضاء على المكانة التي كان يحتلها الفقهاء، إيديولوجيي الدولة (Les idéologues de l'Etat) على حد تعبير الباحث محمد عابد الجابري ويكون الخليفة بذلك قد دشّن استراتيجية ثقافية (Une stratégie culturelle) جعلها جزءا لا يتجزّأ من سياسته العامة. فقد كان مجبرا على مواجهة خلافة بني العباس وخلافة الفاطميين إيديولوجيا لكون الفترة، فترة حرب الإيديولوجيات أي الإيديولوجيا الإسماعيلية مع الفاطميين والإيديولوجيا الأشعرية مع العباسيين. ومن ثم، توجّب عليه طبع وتمييز خلافته بإيديولوجيا مختلفة وكان الحل اسمه: الفلسفة.

كانت الحاجة السياسية والإيديولوجية ماسة لإقامة مشروع ثقافي أندلسي كبديل عن المشاريع العباسية والفاطمية. فالهيمنة السياسية للخلافة لا تكفي إذا لم تصحبها هيمنة ثقافية. وعلى غرار هاتين الخلافتين في المشرق، اللتان استقتا مشاريعهما من موروثاتهما الثقافية التي تعود إلى ما قبل الإسلام، فعلت الخلافة الأموية وكانت الأرضية مهيأة لذلك بفضل رسوخ العلوم الرياضية والفلك والطب والمنطق في الأندلس وهذه العلوم تعتبر أساس الفكر الفلسفي اليوناني.

فهذا الفكر النظري الذي نشأ في الأندلس مع نهاية العهد الأموي، وعاش باحتشام في العهد المرابطي، خرج بكل قوته إلى النور مع الموحدين وكان أحد أسس مشروعهم الإيديولوجي. هذا ويمكن تحديد هذا المشروع في لحظتين تاريخيتين:

- **اللّحظة الأولى** وهي لحظة الإنطلاقة الصريحة مع ابن حزم.
- **اللّحظة الثانية** وهي لحظة البلوغ مع أبي الوليد بن رشد.

أما الظاهرية مع ابن حزم، فقد جاءت كمنهج نقدي مطبّق على علم الأصول. ونظـــرا للمـــناخ السياسي السائد آنذاك والذي يتمثل في حالة الصراع بين الخلافات الثلاث، فقد كانت (أي الظاهرية) المشروع الإيديولوجي المضاد للمشروعين العباسي والفـــاطمي. فتكـــلمت باسم الدولة الأموية وكانت لهذه الأخيرة الحصن المتين الذي احـــتمت بـــه ودافعـــت عن مشروعها الإيديولوجي – الثقافي. كما كانت في نفس الوقـــت ثـــورة ضـــد المدارس الفقهية وبالتالي ضد سلطة الدولة العباسية التي كانت تستنبط شرعيتها من انتمائها إلى واحدة من تلك المدارس.

نـــبذ ابـــن حـــزم التقليد مصرحا أن رواد تلك المدارس الفقهية مثل أبي حنيفة الـــنعمان ومـــالك بـــن أنس والشافعي... أبرياء من هذه التبعية. وفي نقده لأسس الإيديولوجيـــا الفاطميـــة والفكر الإشراقي عموما، يقول أن دين الله كله ظاهـــــر (Exotérique) وليـــس فيه أسرار كامنة. كما أن النبي حسب طرحه دائما، لم يخص أحدا من أهل بيته بعلم باطن أخفاه عن الآخرين. وبهذا يكسّر الفيلسوف الثنائية التي يقوم عليها الفكر الإشراقي الشّيعي والصّوفي ألا وهي الظاهر/الباطن.

يجدر الإشارة هنا إلى أن مشروع ابن حزم الإيديولوجي لم يصل مرحلة التحقيق في حياة صاحبه وهذا ما جعل صاحبه ييأس، علما منه أن أي مدرسة فقهية لا تصبح مذهـــبا معـــترفا به ومتّبعا في أي مجتمع من المجتمعات إلا إذا دُعّمت بسلطة الدولة. وكـــان الشـــرق آنـــذاك، يهيمن عليه المذهب الحنفي، والغرب الإسلامي، المذهب المـــالكي. وكما هو معلوم، إن الدولة التي كانت تدعّم أفكاره لم يعد لها وجود بعد سقوط خلافة قرطبة عام 1031م وتفكك السلطة في إمارات الطوائف.

ولكـــن المشـــروع الفكـــري النقدي لابن حزم لم يمت، بل أخذ الوقت اللازم ليتبلور في تجربة تجديدية أنتجتها حركة سياسية ثورية عمت المغرب والأندلس وقادها المهدي تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فانطلاقا من هذا المبدأ المستلهم من القاعدة الإبستيمولوجية الظاهرية لابن حزم الأندلسي، قاد ابن تومرت حركته. وهكذا وجد المذهب الظاهري الدعامة السياسية التي كان يحتاجها لفرض وجوده. فما إن ترسخ الحكم الموحدي في المغرب (ثم في الأندلس بعد ذلك) حتى أُعلنت الحرب ضد المالكية وفُرض على الكل الرجوع إلى الأصول أي القرآن والسنة. فقد بلغت هذه السياسة الثقافية أوجها في عهد يعقوب المنصور، ثالث الخلفاء الموحدين[98].

هذا ولا ينبغي إغفال كون الخلفاء الموحدين (أبناء وأحفاد عبد المؤمن) نتاج الثقافة والحضارة الأندلسيتين وهذا يفسر العلاقة الوطيدة بين المدرسة الفكرية التي تمركزت في قرطبة منذ العهد الأموي في الأندلس والسياسة الثقافية التي اعتمدها الموحدون. وأصدق الأمثلة على ذلك، هي تلك النشاطات الفكرية والثقافية التي كانت تحرك حياة الأندلس والتي كانت تتقاسمها ثلاثة أقطاب: قطب الشرق وقطب الغرب وقطب المتنافستين قرطبة – إشبيلية. تأتي بعد ذلك بعض المدن الأندلسية لكن بدرجات متفاوتة وأقل من حيث الأهمية مثل غرناطة وملاقة ومورسية. وهذا الجدول الذي أخذه أورفوي عن ابن العبار، ما هو إلا توضيحا للإتجاهات الجديدة للإسلام.

جدول النشاطات الفكرية والثقافية في الأندلس أثناء الحكم الموحدي.[99]

[98]Voir : Mohammed Abed Al-Jabri, Introduction à la critique de la raison arabe, Ed. La Découverte / Institut du monde arabe, 1991,P.121.
[99]Dominique Urvoy , Le Monde des Ulémas andalous,OP. Cit, P.141.

	545 – 565	565 – 585	585 – 610	610 – 630	630–وما بعد
الحديث	53 (5)	57	78	58	28
الفقه	68 (5)	76	88	59	29
القرآن	72 (1)	97	126	95	50
أصول الفقه	9	9	13	9	5
التفسير	3	4	3	3	1
الرأي	6	5	7	3	2
الأدب	65 (2)	57	86	53	34
الشعر	25	31	41	25	19
اللغة	39	56	67	68	38
التاريخ	11	9	6	8	4
علوم الطبيعة	8	2	9	7	5
العلوم الدقيقة	5	4	8	5	/
الكلام	6	2	11	11	2
الزهد	10	22	36	19	10
التصوف	6	8	9	6	9
الفلسفة			1	3	

ومـــا يمكـــن قوله حسب المعلومات التي أتى بها هذا الجدول، هو تفوق القرآن من حيـــث الإهتمام والدراسة. يأتي بعده الإعتراف بأشكال دينية أخرى كالزهد والتصوف. ليـــس هذا فحسب، بل اعتُرف آنذاك ولو جزئيا بالميدان الدنيوي (الأدب والشعر مثلا) كميدان يستحق الإهتمام والتقدير رغم انفصاله عن الإطار الديني.

هـــذا الغنى، وهذا التشعب، هو دليل على أهمية الإنتشار الثقافي والفكري عبر أنحاء الأندلس من حوالي سنة 545هـــ إلى ما بعد عام 630هـــ، كما يدل أيضا على درجة اهتمام الفكـــر و انشغاله بالمسائل الدينية أكثر بكثيرمن المسائل العلمية،(الشيء الذي تسبب في فقـــر ثقـــافي ستظهر عواقبه في القرون الموالية وأثقله فكر أسطوري وجد الأرضية المناسبة للـــنمو و الإنتشار حتى يومنا هذا). ومن ذلك الغنى و التشعب أيضا يمكن تصور حالة

هذا الفكر وهذه الثقافة بعد تقلص مساحة الأندلس المسلمة والتي لم يبق منها سوى مملكة غرناطة زيادة على أن العلماء فضلوا اللجوء مباشرة إلى المغرب. وهذه النقطة بالذات، تفتح للمهتمين بهذا المجال، بابا آخر لدراسة لا يتسع لها المجال الآن وهو الإنتشار التدريجي "للإسلام الأندلسي"، أو بمعنى آخر، المفهوم الأندلسي الموحدي للدين. وهذا طبعا، قد بدأ قبل إخفاق الموحدين العسكري في معركة العقاب عام 609هـ/1212م.

* مميزات الفكر الموحدي الأندلسي:

بعد انقضاء العهد المرابطي الذي ساد فيه علم الفروع وعرف هيمنة فقهاء المالكية على الفكر ككل، أصبح توحيد المسلمين مطلبا ضروريا لا يمكن تحقيقه إلا بإصلاح العقليات التي أفسدها الأفكار البالية وإعادة بنائها على أسس "صحيحة". ولا يمكن ذلك إلا بالرجوع إلى أصول ثابتة يمكن أن يتّفق عليها الكل. ومعنى ذلك هو ترك التقليد والرجوع إلى الأصول وهما في الواقع أصلان:

الأصل الأول: القرآن، وهو الكتاب الداعي إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان. يجب أن يُفهم فهما عقليا ليتخلّص من كل الشوائب والتّأويلات الخاطئة التي لصقت به ليعود إلى نقائه الأول. ومن الطبيعي أن أكثر من يقدر على فهم النصوص القرآنية هم الفلاسفة لامتلاكهم منهجا عقليا صارما في التأويل والذين يعودون إلى التسليم بالظاهر إذا تعذر عنهم أمر ما.

الأصل الثاني: هو فلسفة أرسطو التي كانت تمثل آنذاك قمة العقلانية بمنطقها المتماسك وبنائها للعلم على أساس الكلّيات.

لقد طبعت مشكلة العقل والنقل أو ما يمكن تسميته بالفلسفة والشريعة كل الفترة القروسطية سواء على الصعيد الفكري أو الاجتماعي – الثقافي أو السياسي. ولعل كتابي ابن رشد و هما: " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من

اتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة "، هما أبرز ما كُتب آنذاك في هذا المجال. وهذا تعريف الفيلسوف القرطبي للفلسفة بأنّها **"ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع [أي] من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها"**[100]. يتضح من خلال هذا التعريف، تعمد الفيلسوف القرطبي حصر موضوع الفلسفة في النظر في الموجودات لمعرفة صانعها لا في سبيل معرفة حقائق الأشياء كما يصرّح أرسطو في كتابه " ما بعد الطبيعة ". فمن السذاجة إذن، التفكير في أن هذا التعريف يدل على معرفة صاحبه المحدودة، بل إن غايته عميقة تتطلب العودة إلى الحالة السياسية والاجتماعية السائدة في تلك الفترة. فهو من جهة، ابتغى خدمة عقيدة التوحيد أو بالأحرى السياسة الثقافية الموحدية لكون التوحيد آنذاك يمثل سياسيا وفكريا الإيديولوجيا المهيمنة. ومن جهة أخرى، استُعمل كتبرير لدراسة الفلسفة وحمايتها من الطاعنين فيها من الفقهاء المترمّتين وغيرهم، الذين كانوا يقولون بالاكتفاء بالنصوص النقلية. فيقول ابن رشد في هذا السياق عن الفلسفة: **" كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم "**[101] ويزيد على ذلك أن الشرع يؤكد على النظر العقلي مستشهدا ببعض الآيات القرآنية منها **" أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون "**[102] وكذلك قوله **" فاعتبروا يا أولي الأبصار "**[103].

وانطلاقا من كل ما سبق، يظهر جليًا أن الدين، كان في الفترة القروسطية، المحدد الرئيسي للفكر، وأصدق مثال على ذلك هو عدد الإنتاجات الفلسفية التي خلّفها أعظم فلاسفة القرون الوسطى في موضوع الإلهيات إذ أُريد منها إعطاء

---

100 مذكور في موسوعة الفلسفة، عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1 ، بيروت ، ط1 ، 1984. عنوان الفصل، مشكلة العقل والنقل.

101 نفس المرجع، نفس الصفحة.

102 القرآن، سورة الأعراف، الآية 185.

103 المرجع نفسه، سورة الحشر، الآية 2.

البراهين العقلية على وجود الله. وأكثر من ذلك، لقد قامت إحدى أكبر الإمبراطوريات في العصر الوسيط التي أعطت واحدة من أعظم الحضارات وقتئذ، وهي الحضارة الموحدية. قامت هذه الأخيرة على مبدأ التوحيد واستعملته، ليس فقط كقوام لعقيدتها الدينية، بل وكأساس بنت عليه سياستها وثقافتها. فهذا الخليفة عبد المؤمن مثلا، يقوم بمحاولة إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل، فيسند هذه المهمّة إلى فيلسوف شاب، طموح وشغوف بالفلسفة. إنه أبو الوليد بن رشد، وكان ذلك عام 1152م. ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف على عرش الإمبراطورية الموحدية (1162م – 1184م) ليكلّف نفس الفيلسوف بشرح كتب أرسطو وتبسيطها لجمهور الدّارسين. ومن الواضح أنّ هذا المشروع، كان متماشيا مع عقيدة الدولة الموحدية وسياستها العقلانية، أي تحكيم العقل وفهم الإسلام على هذا الأساس. هكذا إذن، شُجّع اتّباع المنهج العقلي في التأويل الذي كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية آنذاك.

لهذه الأسباب ولغيرها بدون شك، وضع الفيلسوف القرطبي، متجاوزا بذلك كل الفرق والمذاهب الإسلامية، باسم التأويل، جملة من المبادئ والشروط للتّأويل. وهذه المبادئ هي:

" – إن النص الديني إذا فُهم على ظاهره أو أُوّل تأويلا صحيحا، لا يناقض العقل.

– إن النص الديني يفسر بعضه بعضا.

– يفرق ابن رشد بين ما يجب تأويله وما يحرم تأويله.

أما شروط التأويل فهي ثلاثة:

– احترام خصائص الأسلوب العربي.

– احترام الوحدة الداخلية للنص الديني.

البراهين العقلية على وجود الله. وأكثر من ذلك، لقد قامت إحدى أكبر الإمبراطوريات في العصر الوسيط التي أعطت واحدة من أعظم الحضارات وقتئذ، وهي الحضارة الموحدية. قامت هذه الأخيرة على مبدأ التوحيد واستعملته، ليس فقط كقوام لعقيدتها الدينية، بل وكأساس بنت عليه سياستها وثقافتها. فهذا الخليفة عبد المؤمن مثلا، يقوم بمحاولة إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل، فيسند هذه المهمّة إلى فيلسوف شاب، طموح وشغوف بالفلسفة. إنه أبو الوليد بن رشد، وكان ذلك عام 1152م. ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف على عرش الإمبراطورية الموحدية (1162م - 1184م) ليكلّف نفس الفيلسوف بشرح كتب أرسطو وتبسيطها لجمهور الدّارسين. ومن الواضح أنّ هذا المشروع، كان متماشيا مع عقيدة الدولة الموحدية وسياستها العقلانية، أي تحكيم العقل وفهم الإسلام على هذا الأساس. هكذا إذن، شُجّع اتّباع المنهج العقلي في التأويل الذي كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية آنذاك.

لهذه الأسباب ولغيرها بدون شك، وضع الفيلسوف القرطبي، متجاوزا بذلك كل الفرق والمذاهب الإسلامية، باسم التأويل، جملة من المبادئ والشروط للتّأويل. وهذه المبادئ هي:

" - إن النص الديني إذا فُهم على ظاهره أو أُوّل تأويلا صحيحا، لا يناقض العقل.

- إن النص الديني يفسر بعضه بعضا.

- يفرق ابن رشد بين ما يجب تأويله وما يحرم تأويله.

أما شروط التأويل فهي ثلاثة:

- احترام خصائص الأسلوب العربي.

- احترام الوحدة الداخلية للنص الديني.

– مراعاة المستوى العقلي لمن يوجّه إليه التأويل."[104]

وخلاصة القول في هذا الجزء المخصص للفكر في الأندلس الموحدية، تكون عبارة عن تساؤل حول الأسباب التي أبقت الفكر العربي الإسلامي مكبلا بقيود التعصب والأسطورة رغم كل تلك الجهود التي بذلها مفكرون وفلاسفة في العصر الوسيط من طراز ابن طفيل وابن رشد...

ولعل أكبر تلك الأخطار، هي انتشار التيارات المسماة بالصوفية بين الجماهير العريضة من الناس وبسط قوانينها. وأهم تلك القوانين ربما هو "قانون الشرف والبركة" الذي عمّ المغرب الإسلامي والشرق الأوسط والذي أصبح ابتداء من القرن الثامن عشر، التجسيد الأول والأهم للإسلام.

---

104 مجلة عالم الفكر ، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، المجلد السابع والعشرون – العدد الرابع – أبريل/يونيو 1999. عنوان التدخل، ابن رشد وعصره من زوايا متعددة، ناصر ونوس، ص. 213.

2- مظاهر الحضارة المادية:

- **الـفن المعماري الأندلسي في العهد الموحدي:**

تُعتــبر فــترة الحكمين المرابطي والموحدي في الأندلس من أخصب الفترات في المجــال الفــني المعماري الإسلامي خصوصا بعد اندماج أشكالها المتميزة مع أشكال أخرى جاءتها من شرق البحر الأبيض المتوسط.

فرغم فقر الثقافة الموحدية من حيث المادة والحس الفنيين، ويعود ذلك إلى زهد حامــليها في الدنيــا وابتعادهم عن كل رفاهية وبذخ نظرا لكون حركتهم تدعو إلى العــودة إلى الإسلام الأول في نقائه وتواضعه، إلا أن الموحدين أثروا فعلا على تطور الحركة الفنية بفرضهم في بناء مساجدهم قيودا في التزيين والزخرفة حيث لم يُبقوا إلا رســوما أساســية بخطوط دقيقة ومحددة على مساحات كبيرة وفارغة (nues). لكن يظهــر أن الأشياء تختلف في الأندلس والدليل على ذلك جمال زخرفة مسجد إشبيلية الــذي بناه الموحدون. ولعل سبب اهتمامهم بالجانب الجمالي في العمارة هو تأثرهم بعظمــة البنايات التي وجدت أثناء الخلافة الأموية. فراحوا بدورهم يشيدون مساجد عــلى درجة كبيرة من العظمة والجمال وصوامع عالية وأبواب مدن لا مثيل لها على شــرف الإمبراطورية الموحدية. وما زاد كل تلك الإنجازات رونقا، هو دخول بعضِ من معالم المعمار البيزنطي الذي لم يكن معروفا قبلا في الغرب.

لم يهتم المهدي يوما بالفن، بل وكان يعاديه على حد قول المؤرخين. روي عنه أنه كان يكسّر أدوات الموسيقى أينما وجدها في طريقه ولعل هذا ما جعل الناس تظن أنه رافض لكل أشكال الفن وأن خليفته عبد المؤمن، لم يكن يختلف معه في هذا الموضوع. وقد ورد عن ابن أبي زرع[105] في "روض القرطاس" أنه عند دخول الموحدين فــاس، وكان ذلك يــوم الخميس 15 ربيع الثانــي 540هـــ/15 أبريل

---

105 ابن أبي زرع، روض القرطاس،مرجع سابق.

1145م، خشي قضاة وشيوخ المدينة من الداخلين الجدد أن يدمروا النحوت المذهبة (les sculptures dorées) بأعلى محراب مسجد القرويين. وزاد خوفهم خبر مجيء أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي مع الشيوخ الموحدين إلى المدينة لتأدية صلاة الجمعة في مسجد القرويين. في الليلة نفسها، بعثوا المختصين (les platiers) للمسجد الكبير وكلّفوهم بتغطية الجزء المنحوت المذهب في أعلى المحراب. فجعلوا عليه قناعا من الورق وقوّوه بالجبس ثم تمّ طلاؤه بالجير ليبدو أبيضا طبيعيا لا يجلب الانتباه.

بدت هذه الروايــة خــيالية إلى يوم اكتشاف البـــاحث الأثري هنــري تيـــراس (Henri Terrasse)[106] لحقيقة وجودها. لقد عثر على القبة المرابطية المنحوتة كما قال ابن أبي زرع تحت الجبس والورق.

يجـــدر الإشارة إلى أن تحول الدولة الموحدية الفتية إلى إمبراطورية عظمى جعل الخليفة عبد المؤمن بصفة عامة يتغير. هذا إن لم يستحسن الفن دائما في سريرة نفسه، وكان يُظهر العكس تجاوبا مع المهدي. فقد كان يعرف جيدا أن مقام الخلافة والقائم عليها يستوجبان محيطا كله جمال وعظمة ليكون رمز التفوق الحضاري الموحدي حتى لو كان هو زاهدا في نفسه وفي حياته.

لقـــد اســـتقبل الخليفة عبد المؤمن الشعراء وكافأهم بسخاء وبنى المعالم الدينية والعســـكرية والحضـــارية وكـــانت آيات في الجمال. وخصوصا البنايات الدينية التي حظيـــت بالقســـط الأكبر من اهتمام الفن المعماري الإسلامي الموحدي وظهرت في تشـــييد المساجد. " **وكان التغيير الفني الذي ظهر في عهد الموحدين في العمارة، هو اســـتبدال الأعمـــدة بدعامات من الآجر، لها حواف مسنّنة الأركان، وعقود على شـــكل حـــدوة الفرس المستدير تماما، أو مدبّبة قليلا أو مشرشرة، وكانت العقود غالبا منخفضة** "[107].

[106] Henri Terrasse , La Mosquée d'Al-Karaouiyne à Fes, Cité in Abd Al-Mu'min, Flambeau des Almohades, SNED, 1982, P.96.

107 نعمت إسماعيل علام، فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية ، القاهرة ، 1974، ص. 135.

أمـــا بالنسبة للمآذن الموحدية، فقد كانت " **تشيّد بالآجر على شكل برج له قـــاعدة مـــربّعة تعلوه شرفات، من فوقها برج مربع آخر أصغر حجما، تتوّجه قبّة صـــغيرة** "[108]. ولعـــل أصدق وأجمل مثال على ذلك هو رونق مئذنة الجامع الكبير بإشبيلية الذي بني في عهد الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي في شـــهر رمضان عام 567هـــ/1172م وتابع بناءها من بعده ابنه أبو يوسف يعقوب. تولى هذه المهمة من الجانب التقني والتطبيقي أحمد بن باسة[109] وبناءون كبار من أهل إشبيلية ومراكش وفاس...

يقول ابن صاحب الصلاة في حديثه عن الصومعة: " **أمر رضي الله عنه في مدة إقامته بإشبيلية بعمل التفافيح الغريبة الصنعة، العظيمة الرفعة، الكبيرة الجرم، المذهبة الرسم، الرفيعة الاسم والجسم، فرفعت في منارها بحضره، وحظر المهندسون في أعلائها على رأيه وبلوغ وطره مركبة في عمود عظيم من الحديد مرسى أصله في بنيان أعلى صومعة الصّومعة. أعلاها، زنة العمود مائة وأربعون ربعا من حديد، موثقا هناك في تلحك (تلاؤم) البنيان بارز طرفه الحامل لهذه الأشكال المسماة بالتفافيح إلى الهواء يكابد في زعازع الرياح وصدمات الأمطار ما يطول التعجب منه من مقاومته وثباته، وكان عدد الذهب الذي طليت به هذه التفافيح الثلاث الكبار والرابعة الصغرى سبعة آلاف مثقالا كبارا يعقوبية. عملها الصناع بين يدي أمين أمير المؤمنين وحضوره، وكملت وسُترت بالأغشية من شقاق الكتان لئلا ينالها الدنس من الأيدي والغبار، وحُملت على العجل المجرورة حتى الصومعة بالتكبير عليها والتهليل حتى وصلت...** "[110]. بهرت الصومعة جميع من نظر إليها آنذاك وألهمت الكثير من ذوي الحس الفني الرفيع، وقيل عنها أجمل

---

108 نفس المرجع، نفس الصفحة.

109 تعتبر كتب التاريخ الإسباني الحديث أن اسم المهندس الذي أشرف على بناء مئذنة مسجد إشبيلية مجهولا ويقول مؤرخون آخرون أنه جابر بن أفلح، لكن ابن صاحب الصلاة في كتابه " المن بالإمامة على المستضعفين " وشاهد عيان يصرح أن اسم المهندس الذي يعود له الفضل في إبداع مسجد إشبيلية وصومعته هو أحمد بن باسة.

110 ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة على المستضعفين، تح. عبد الهادي التازي ، دار الأندلس ، 1964،ص474.

أمـــا بالنسبة للمآذن الموحدية، فقد كانت " **تشيّد بالآجر على شكل برج له قـــاعدة مـــربّعة تعلوه شرفات، من فوقها برج مربع آخر أصغر حجما، تتوّجه قبّة صـــغيرة "**[108] . ولعـــل أصدق وأجمل مثال على ذلك هو رونق مئذنة الجامع الكبير بإشبيلية الذي بني في عهد الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي في شـــهر رمضان عام 567هــ/1172م وتابع بناءها من بعده ابنه أبو يوسف يعقوب. تولى هذه المهمة من الجانب التقني والتطبيقي أحمد بن باسة[109] وبناءون كبار من أهل إشبيلية ومراكش وفاس...

يقول ابن صاحب الصلاة في حديثه عن الصومعة: " **أمر رضي الله عنه في مدة إقامته بإشبيلية بعمل التفافيح الغريبة الصنعة، العظيمة الرفعة، الكبيرة الجرم، المذهبة الرسم، الرفيعة الاسم والجسم، فرفعت في منارها بمحضره، وحظر المهندسون في أعلائها على رأيه وبلوغ وطره مركبة في عمود عظيم من الحديد مرسى أصله في بنيان أعلى صومعة الصّومعة. أعلاها، زنة العمود مائة وأربعون ربعا من حديد، موثقا هناك في تلحك (تلاؤم) البنيان بارز طرفه الحامل لهذه الأشكال المسماة بالتفافيح إلى الهواء يكابد في زعازع الرياح وصدمات الأمطار ما يطول التعجب منه من مقاومته وثباته، وكان عدد الذهب الذي طليت به هذه التفافيح الثلاث الكبار والرابعة الصغرى سبعة آلاف مثقالا كبارا يعقوبية. عملها الصناع بين يدي أمين أمير المؤمنين وحضوره، وكملت وسُترت بالأغشية من شقاق الكتان لئلا ينالها الدنس من الأيدي والغبار، وحُملت على العجل المجرورة حتى الصومعة بالتكبير عليها والتهليل حتى وصلت... "**[110] . بهرت الصومعة جميع من نظر إليها آنذاك وألهمت الكثير من ذوي الحس الفني الرفيع، وقيل عنها أجمل

---

108 نفس المرجع، نفس الصفحة.

109 تعتبر كتب التاريخ الإسباني الحديث أن اسم المهندس الذي أشرف على بناء مئذنة مسجد إشبيلية مجهولا ويقول مؤرخون آخرون أنه جابر بن أفلح، لكن ابن صاحب الصلاة في كتابه " المن بالإمامة على المستضعفين " وشاهد عيان يصرح أن اسم المهندس الذي يعود له الفضل في إبداع مسجد إشبيلية وصومعته هو أحمد بن باسة.

110 ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة على المستضعفين، تح. عبد الهادي التازي ، دار الأندلس ، 1964،ص474.

الأشعار وأرق العبارات. وقفت شامخة متحدية، " **فلا صومعة تعدلها في جميع مساجد الأندلس، سموّ شخص، ورسوّ أصل، ووثاقة عمل، وبنيان بالآجر، وغرابة صنعة، وبدائع ظاهرة قد ارتفعت في الجو وعلت في السماء، تظهر للعين على مرحلة من إشبيلية مع كواكب الجوزاء.** "[111] فلا مبالغة في وصف هذا المؤرّخ للصومعة لأنه لم يكن الوحيد الذي شهد بتميز طرازها الفني وزخرفتها الراقية سواء عن مآذن الأندلس أو المغرب التي شيدت في الفترة نفسها. فليس غريبا إذن أن تكون المعالم المعمارية الموحدية بهذا القدر من الجمال بعد أن " **أثرتها عناصر أندلسية توافدت عليها من حواضر ملوك الطوائف. فهي تصور العُلوّ في الزخرفة والإفراط في تغطية مسطحاتها بضروب الصناعات مع المبالغة في الرقة، بخلاف ما يتصف به الفن المغربي من تقشف وبساطة، وهي بروعتها وجمالها، تبدو لؤلؤة إشبيلية الأثرية** "[112].

كانت مئذنة المسجد الكبير بإشبيلية رمز حضارة طبعها الإسلام بشكل خاص وغذّتها ثقافات الأندلس المتنوّعة، فكانت كبرياء الموحدين وزهو الأندلسيين الذين أرادوا من شدة شغفهم بها تدميرها كي لا تدنّسها أيدي المسيحيين عند انهزام إشبيلية أمام جيوش قشتالة وعلى رأسها فرناندو الثالث لكن هذا الأخير منعهم وتحوّل المسجد الجميل إلى كنيسة سانتا مريا (Santa Maria) وسُميت الصومعة منذ القرن السادس عشر الميلادي بالجيرالدا.

111 المرجع نفسه، ص 476.

112 عبد الله عنان، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ص51.

* لمحة عن مقومات الاقتصاد الموحدي الأندلسي:

بعد غزو إفريقية، وطي قبائل زناتة وبني هلال تحت الجناح الموحدي بضمهم إلى جيشـــه، وبعـــد الإطمئـــنان عـــلى استقرار الأوضاع السياسية والأمنية في المغرب والأندلـــس، أصدر عبد المؤمن قرارا يكلف فيه كل قبيلة بدفع الخراج[113]. ويظهر أن هـــذا القـــرار لم يضر بأحدهم بما أنه لم ينتج عنه أي استياء أو تمرد آنذاك. كما أمر الخـــليفة بوضع قسط هام من الغنائم المحصل عليها في الغزوات والحروب داخل بيت المال.

الزراعة:

يمـــثل القطـــاع الـــزراعي القاعدة الأساسية التي يقوم عليها اقتصاد الأندلس المســـلمة. ويشمل الفلاحة التي تعتبر الأكثر أهمية ويأتي بعدها استغلال الثروة الغابية وتـــربية المواشي والنحل. وكمكمل لهذا القطاع، يضاف الصيد البري والبحري. كان يشتغل بالزراعة آنذاك أزيد من 75 % من مجموع الفئات النشيطة في المجتمع.

الصناعة:

لم يوجد في ذلك العهد قطاع صناعي بأتم معنى الكلمة إذ لا يمكن اعتبار البناء أو بعـــض الصـــناعات الحديدية إلا كنشاط حرفي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرتـــبط قطاع الإنتاج ارتباطا وثيقا بالتجارة والتسويق لما كانت الأسواق تتمتع به من ميـــزات خاصـــة بها. ساعد كل هذا على انتعاش الإقتصاد الموحدي الأندلسي وملأ خـــزائن الدولة ما جعل الخليفة عبد المؤمن بن علي يوزع من حين لآخر، ومرارا حين تكـــثر المداخـــل على بيت المال، الدنانير على الفقراء والمحتاجين من الرعية. يذكر بن القطـــان أن عبد المؤمن " **كان يغلق في بعض الأحيان أبواب قصره ويحسب الناس الموجودة ويعطي لكل واحد منهم عشرة دنانير** "[114].

---

113 الخراج، هو ما يسمى اليوم بالضريبة العقارية.

114 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص. 131.

لعل أهم صناعة عرفتها الأندلس الموحدية هي الصناعة النقدية التي عرفت تطورا ملحوظا أيقظت من خلاله فضول العديد من الباحثين والعلماء خاصة المهتمين منهم بالعصر الوسيط ولعـــل أحـــدثهم هـــو ميقال كـــروز هيرنانديز Miguel Cruz Hernandez،[115]

ضُـــربت الـــنقود آنذاك من النحاس والذهب والفضة ولا شك في أن النقود النحاسية بالتحديد كانت كثيرة وهي تتمثل في الفلوس (جمع فلس) لكن للأسف، لم يصـــل مـــنها إلى العهد الحالي نسخا كالتي بقيت من النقود الفضية مثلا. بينما كان الدرهـــم في الـــنظام المالي الأندلسي الإسلامي يمثل العملة القاعدية للإقتصاد في شبه الجزيـــرة، أصبح الدينار، وهو العملة الذهبية، وحدة تبادل وذخيرة مالية يحدد وضعه ســـير السوق الإقتصادي والمتطلبات السياسية. كما أن ضرب النقود عموما احتكرته السلطة الفعلية للبلاد.

كـــان عـــبد الرحمان الأول الباعث للسياسة المالية الأندلسية التي تتميز بطابع المحافظة (Conservation) ويُفترض أن يكون هو من اختار النموذج الفضي مبدعا بذلك نقـــودا قويـــة. كان الوزن النظري للدرهم حوالي من 3.93غ (أكثر بعض الشيء من 2.8 بالغرام الفعلي وقد حافظ على قيمته حتى وإن لم يزد بزيادة الوزن إلى أن انهارت الخلافة.

كما يعتبر المؤرخون عبد الرحمان الثاني أول مؤسس لدار صك النقود بالأندلس وكـــان موقـــع هذه الأخيرة بجوار حديقة تجار التوابل في مكان غير بعيد عن المسجد الجامع بقرطبة.

صُـــكّت في أول الأمـــر الدراهم الفضية على الخصوص تحت إدارة الحـــارث بن أبي السبل، ولكن بعد ذلك صنعت نقود من النحاس (Bronze) طوال القرن التاسع حتى عام 279هـــ/892م حسب النسخ المعروفة حاليا.

---

[115] Miguel Cruz Hernandez,El Islam del Andalus – Historia y structura de su realidad social – agencia española de cooperacion de internacional – Madrid,1996,P. 294 et plus.

ظهر أول درهم أندلسي عام 146هـ/763م ومن هذا التاريخ، بدأ صك النقود يتصاعد إلا أن كثرة التراع أثناء الفتنة الكبرى جعله يعرف تذبذبا في وزنه ويمكن تقدير ذلك بين 2.43 غ و 3.11 غ ولو أنه كما هو معروف يمكن أن يكون أكثر من ذلك بقليل بفضل الضعف الذي عرفه الصّك النقدي آنذاك والذي لم يكن من الممكن تجنُّبه. أما عن عياره، فكان ضعيفا، مقدرا بأقل من 500 من الألف (500 millième)[116] وقيمته المعدنية في الإعتبارات الآنية للفضة المضروبة دون قيمة مسكوكية (sans valeur numistique) تتقلّب بين ألف وألف ومائتين بيسيت (pesetas).

عـرفت النقود القرطبية في عهد عبد الرحمان الثالث الذي أمر حوالي عام 317 هـ/929م أن تصك دنانير من الذهب والعودة إلى إنتاج الدراهم الفضية. نُقلت نفس العمـلية إلى مديـنة الزهـراء عام 336هـ/947م. كان وزن الدينار ما بين 3.43 غ و4.40غ مـن الذهب، قيمته المعدنية باستعمال نفس المعايير التي استعملها الباحثون في تقييمهم للدّرهم، تكون من سبعة آلاف بيسيت إلى تسعة آلاف بيسيت[117].

أمـا عـن الـنقود الجزئية أو كما يسميها بعضهم الكسرية (fractionnaire) كالفلوس فتقدر بستين بالمائة من الدرهم (le soixantième du dirham) أي ما يعادل عشرين بيسيت في بداية التسعينيات.

بقيت الوحدات النقدية أثناء الخلافة الأموية معمولا بها أثناء عهد الطوائف. وقد نتج عن ذلك انخفاض كبير لقيمتها حيث أن الدرهم الفضي لم يكن يتعدى أحيانا مائتين من الألف (200 millième) ما يعني خسارة أكثر من نصف قيمتها. ومن المُلاحظ جليا، أن الدرهم المرابطي قد استمد قيمته الحقيقية وإن كان وزنه أقل حيث قُدّر بين 1.6غ و 2غ إلا أن عياره فاق عيار مثيله أثـناء الخـلافة الأمويـة وكانت النتيجة ملائمة لمقاييس الإنشـاء النقدي (L'établissement monaitaire).

---

116 500 من الألف أو 500 مليما.

117 البيسيت هي عملة إسبانيا اليوم. حين نقول اليوم، نعني بذلك الأبحاث التي أجريت في بداية التسعينيات وبالتحديد عام 1991م.

تقديـــر كـــبير للنقد، عرفه العهد المرابطي، وتداول أكبر سواءا للوحدة النقدية أو لجزيـــئاتها (أي للنصـــف درهم أو القراط، الربع درهم والدرهم ...). بلغ تداولها ونُفوذهـــا من الأهمية ما جعل البعض يقول أنها المنبع الأول للتسمية النقدية المسيحية (Moravedi).

أما عن النقود في العهد الموحدي، فيتّفق الجميع على اعتبارها كنموذج، أهمها الديـــنار الذهـــبي ووزنه 2.32 غ، ثم الدرهم الفضي ووزنه 1.50 غ ثم النصف درهم أخيرا ووزنه 0.75 غ.

يمكن تقدير انخفاض العملة الموحدية بـــ25% مقارنة مع العملة المرابطية، كما أنها عرفت، ابتداءا من نهاية الثلث الأول من القرن الثالث عشر تقلّبات خطيرة.

في بدايـــة العصـــر الموحـــدي، حسب ابن الخطيب، كانت العملة المعمول بها تحـــتوي الدينار الذهبي أو الدُّبلُون الغرناطي وكان يزن بين 8.2 غ و 8.3 غ، الدرهم وكـــان يُمثل ثُلث الدينار ووزنه 1.75 غ أو ما يمكن تقديره بـــ 20 % من الأوقية (Le vingtième d'une once).

لكـــن هذه الحالة لم تدم طويلا بما أن نقود القرن الرابع عشر التي عُثر عليها لم تُؤكّد ما قاله ابن الخطيب بل على العكس، كذّبته.

غـــير أن عـــبد المؤمن شكل القطع النقدية والدراهم الفضية والذهبية وجعلها متميزة عن كل الأشكال المعروفة قبلا حيث أصبحت من دائرية إلى مُربَّعة الشكل. لا يظهـــر فيها اسم الحاكم ولا تاريخ صكّها. كما أن الكلمات المطبوعة عليها مكتوبة بطريقة عادية لا يميزها شيء. والدليل على ذلك أن من بين كل الدراهم التي وجدت في قـــلعة بني حمّاد، وقد بلغ عددها حوالي الألف قطعة، لم يُعثر إلا على ثلاث دراهم عليها كتابة بالخط الكوفي.

دائمـــا فـــيما يخص الكتابة المطبوعة على النقود الموحدية، فهي تظهر في ثلاثة أســـطر متـــتالية عوض الشكل الدائري الذي كانت تأخذه في النقود التي صكّت قبل العهد الموحدي.

يمكن القراءة على وجه الدرهم الموحدي: الله ربّنا

محمد رسولنا

المهدي إمامنا

أما على ظهر نفس الدرهم، فنقرأ: لا إله إلا الله

الأمر كله لله

لا قوة إلا بالله

بينما شكل الدينار، فكان دائريا، لكن اختلافه عمّا سبقه من الدنانير في العهود الســـابقة، يكمـــن في المُربّع الذي يظهر في داخله والذي يعطي أربع أجزاء للدائرة. ويظهـــر أن هذا الشكل لم يكن جديدا على الحضارة الموحدية لوجود أسطورة كانت منتشـــرة قبل مجيء الموحدين عن الدائرة التي تحتوي على أربع قطع مُتمركزة حسب تمركز كل جزء من الأجزاء الأربعة للدائرة.

- على وجه الدينار الموحدي، يمكن قراءة عبر الأجزاء الأربعة:

أبو محمد عبد

المؤمن بن علي

أمير المؤمنين

الحمد لله رب العالمين

في داخل المربع كُتب: المهدي إمام

الأمة القائم

بأمر الله

وبـــين المـــربعين يوجد: في القسم الأعلى كلمة: مدينة، في الأسفل اسم المدينة التي ضرب فيها الدينار.

- أما على ظهر الدينار، فيمكن قراءة داخل الأجزاء الأربعة:

بسم الله الرحمان الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد

وعلى آل البيت

الطاهرين

وفي وسط المربع الصغير يوجد: لا إله إلا

الله محمد

رسول الله

أخذ الباحثون كنموذج الدرهم الأموي ذات ثلاثة غرامات من الفضة والقراط المتوســـط، وأعطـــوه قيمة نسبية تعادل 1200 بيسيت وقاسوا انخفاض القيمة النقدية للعملة في عهد الطوائف، فوجدوها تعادل 550 بيسيت ثم لاحظوا أنها عرفت انتعاشا كبيرا في العهد المرابطي حيث صعدت إلى حوالي 700 بيسيت لتنخفض مع بني الناصر في القـــرن الـــرابع عشر إلى 400 بيسيت وإلى أقل من 200 بيسيت في القرن الخامس عشر.

أكـــد العديد من المؤرخين على بساطة وتواضع عبد المؤمن فيما يخص مستوى معيشـــته حيث أنه لم يكن ميّالا لمشتهيات الدّنيا ورفاهيتها وإيمانه كله كان في القوة السياسية والعسكرية التي تزيد من عظم الإمبراطورية. فنظرته للجمال كانت مختلفة بما أنـــه كـــان يراه في حلبات القتال لا في الرّياض والجنان. كما أن تديّنه يمنعه من لُبس الـــلّين والحريري ولا يرضى غير ملابس الصوف له ولأبنائه. فعدم الإسراف في نظره، كان طريقا إلى التطور وضمانا لبقاء واستمرار الحكم الموحدي.

الفصـــل الثانـــي

العوامل التي أدت إلى نجاح دعوة المهدي.

صاغ الخطاب الديني الفكر العربي الإسلامي ومكنه من مبادئ يفكر من خلالها لذلــك كان هذا التفكير في جوهره تأويليا. فقد مثل النص القرآني بالنسبة لهذا الفكر معطــى رئيســيا لدرجة أن كل الفروع المعرفية قد تأثرت به. ومن ثم لم يكن هدف الــبحث البــناء الفكــري في علاقته مع الواقع بل ارتبط بكلمة إلهية "متزلة" وكانت النتيجة أن وظفت أغلب العلوم للمساهمة في إيصال جوهر الرسالة القرآنية إلى الناس. ولكــن الأمور تغيرت مع مرور الوقت. لقد تطلب توسع العرب المسلمين في مجالات حضــارية أخرى، من جهة، التكيف مع البناءات الفكرية الموجودة آنذاك رغم كونها غريــبة عنهم كالفلسفة اليونانية والديانة المسيحية ... (خاصة في الأندلس) ومن جهة أخــرى، الدفــاع عن عقيدهم ونشرها بين الناس. هذا ما اضطرهم إلى البحث عن "ميكانيــزمات" فكرية ونظرية جديدة تواكب الفضائين الزماني والمكاني الذين وجدا فيهمــا. ولعل أبرز مثال لتوضيح ما سبق هو البنية الأسطورية للخطاب النبوي وأثرها عــلى مستقبليها دلاليا ورمزيا و تحديد الدور الفعال الذي يلعبه المخيال الجماعي في فهم الأحداث التاريخية وفي إعادة بناء الميكانيزمات الاجتماعية والثقافية التي تؤدي إلى إنتاج وبروز العظماء والزعماء.

فهــذا الــنوع من الرجال مرتبط بمحتويات هذا المخيال الجماعي للمجتمعات الإســلامية ونشاطاتــه. ومن ثــم يتوجــب تحديــد العوامــل التي أدت إلى نجاح المهــدي بــن تومرت كنموذج لهذا البحث في نشر دعوته وتحقيق الإلتفاف الشعبي حوــله في المغرب والأندلس. والحديث هنا، سيكون حديثا عن الشخصية، شخصية الزعــيم المرشد وشخصية المجتمع المتلقي (récepteur) أكثر مما هو حديث عن المذهب والعقيــدة. فــلا يمكــن دراسة مفهوم التوحيد دراسة أنثروبولوجية بغض النظر عن المجموعة التي أنتجته و المجموعة التي استهلكته أو بالأحرى أعادت إنتاجه.

تعــود الإضطرابات الإيديولوجية والاجتماعية والثقافية بصفة خاصة إلى القرن العاشر الميلادي، كان مفادها الأفكار الغريبة (وقد سبقت الإشارة إليها) التي دخلت

على مذاهب الإصلاح الأخلاقي لتنقية الدين وترسيخ العقيدة والتي خلقت الاختلاف والتشعب بين الناس.

هـــذا ولعل أكثر تلك الأفكار شيوعا، هو القول بأن الله سيبعث في كل بداية قرن رجلا ينقذ الأمة ويصلح أوضاع المؤمنين المتردية.

منذ ذلك العهد ، كثر الحديث عن المهدي وتشعبت توجهاته وأثرت بدرجات مـــتفاوتة على اعتقادات الناس في شخصه وقدراته كما تأثرت في نفس الوقت بأفكار كانت شائعة مسبقا زاد في قوتها إسنادها إلى أحاديث نسبت إلى الرسول المسلم كما راجـــت فكـــرة هبوط عيسى بن مريم من السماء قبيل نهاية العالم ليحكم بين الناس ويصلي بهم.

يتكلم الشيخ أبو بكر الطرطوشي[1] في كتابه المترجم ب"سراج الملوك" أن عدد الأحاديث التي نقلتها الأئمة عند مجيء المهدي إنما هي سبعة:

- عن أم سلمة قالت: " سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: " **المهدي من عترتي، من ولد فاطمة"**.
- عـــن أبي سعيد الخذري: عن النبي (ﷺ) قال: "**المهدي مني، أجلى الجبهة، أقنى الأنـــف، يمـــلأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملأت جورا وظلما. يملك سبع سنين"**.
- عن أبي سعيد الخذري أيضا قال: " **خشينا أن يكون بعد نبينا حدث، فسألنا النبي عليه السلام فقال: " إن في أمتي المهدي يخرج، يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا". قلنا: ومتى ذلك؟ قال: " سنين". قال يجيء إليه الرجل ويقول له: أعطني فيعطيه. فيحثو له في ثوبه ما استطاع أن يحمله"**.

1ذكر في كتاب ، ثلاث نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي.
– كتاب الأنساب لابن عبد الحليم (القرن 8هـ/14م)
- كتاب مفاخر البربر لمؤلف مجهول
- كتاب شواهد الجلة لابن عربي (ت. 543هـ/1149م)، دراسة وتحقيق محمد يعلى ، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد ، 1996، ص من 261 إلى 264.

- عن أبي سعيد الخذري قال: " ذكر رسول الله (ﷺ): " **بلاء يصيب هذه الأمة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ إليه من الظلم، فيبعث الله رجلا من عترتي، يملأ به الأرض قسطا وعدلا كما ملأت جورا و ظلما. يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض. لا تدع السماء من قطرها شيئا إلا صبته مدرارا، ولا تدع الأرض من نباتها شيئا إلا أخرجته، حتى يتمنى الأحياء أن يرجع الأموات. يعيش في ذلك سبع سنين أو ثمان سنين أو تسع سنين**". وفي رواية أم سلمة: " **يتوفى ويصلي عليه المسلمون**".
- عن عبد الله بن مسعود قال: " **قال رسول الله (ﷺ): "لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي**". وفي رواية أخرى: " **لو لم يبق في الدنيا إلا يوم، لطول الله ذلك اليوم، حتى يبعث الله رجلا مني، ومن أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملأت جورا وظلما**".
- عن أم سلمة عن النبي (ﷺ) قال: " **يكون اختلاف عند موت خليفة، فيخرج رجل من أهل المدينة هاربا إلى مكة، فيأتيه ناس من أهل مكة، فيخرجونه وهو كاره، فيبايعونه بين الركن والمقام. ويبعث إليه بعث من الشام، فيخسف بهم بالبيداء، بين مكة والمدينة. فإذا رأى الناس ذلك أبدال الشام وعصائب أهل العراق فبايعوه. ثم ينشأ رجل من أهل قريش أخواله من قريش فيبعث إليهم بعثا فيظهرون عليه، فذلك بعث كلب ويعمل في الناس بسنة نبيهم ويلقي الإسلام جرانه في الأرض**".
- يقول عليه السلام: " **يكون في آخر الزمان خليفة يقسم المال ولا يعده**". وفي رواية أخرى: " **يحث المال حثا ولا يعده عدا**". ومن الأحاديث التي جاءت لتنقض هاته الأحاديث السبعة، وقد تمسك بها جمهور عريض، حديث رواه

قتادة عن الحسن عن أنس قال: " **قال رسول الله (ﷺ): " لا يزداد الأمر إلا شـــدة، ولا الدنيـــا إلا أدبـــارا. ولا النـــاس إلا شحـــا ولا مهـــدي إلا عيسى بن مريم**".1

ومن هنا يتضح أن الأرضية الفكرية والروحية كانت مهيأة لتقبل مجيء المهدي، والمخيال الجماعي الإسلامي كان مفعما بهذا المعنى منذ قرون. زاد على ذلك حاجة المسلمين الماسة إلى شخص يخلصهم من الظلم والحرمان الذي طغى على الحياة تحت النظام المرابطي.

إن تصور الهبة اللدنية (charisme) كميزة مرتبطة بطبيعة شخص فريد كالمهدي بن تومرت، يحتم على الباحث تحديد المميزات الهامة اجتماعيا لبيوغرافيا فريدة من نوعها. هذا التفرد يعطي للشخص؛ الذي يجد نفسه ثقافيا وسوسيولوجيا مهيئا للإحساس ولإظهار قوة وتماسك خاصين، استعدادات أخلاقية وسياسية موجودة ضمنيا من قبل في رؤية أنصاره النظرية لشخص الحاكم المنقذ. فالأطلس الكبير، موطن المهدي بن تومرت، كان دائما، بموقعه الجغرافي، بانعزاله وبعده النسبي عن السهول أي عن الحياة السهلة والطرق الكبرى للاتصال، المأوى الذي يساعد على تنمية روح المحافظة (conservatisme) والنواة الأولى التي جعلت من بربر المغرب الجنوبي قوة لا يستهان بها (وستتواصل الإشارة إلى هـــذه العوامل عـــلى مدى هذا الجزء).

لقد حقق المهدي في شخصه وخطابه "المثاليين" التقاء الدال بمدلول سبقه إلى الوجود لكنه ظل في حالة كمون، هذا ما مكنه وسهل عليه عملية تعبئة الجماهير من الناس التي تعرفت على خطابه وفهمت معناه وتعرفت ربما أكثر على نفسها فيه ومن خلاله. يحدث هذا عادة في الفترات التي تعرف تحولات اقتصادية أو مورفلوجية ويطبعها أفول الأعراف والأنظمة الرمزية التي توجد مبادئ لرؤية العالم وأنظمة للتصرف والمعاملات.

ومن الأمثلة على ذلك، الاضطرابات الاجتماعية والسياسية التي كان يعيشها المغرب والأندلس آنذاك، أي أثناء ضعف وسقوط الحكم المرابطي. وفي نفس المضمار، يتكلم ماكس فيبر (M.Weber) عن فترات معينة تخصها حالات هيجان جماعي من جراء حصول شيء خارق للعادة مثل ظهور الرسل أو مجيء أشخاص يقولون عن أنفسهم أو يجعلون الناس تقول عنهم أنهم المصلحون المنقذون الذين سيعود الخير والأمان وصفاء العقيدة على أيديهم.

أما مارسيل موس (M.Mauss) فيرى؛ علما منه أن السببية الاجتماعية تشمل ما وقع حقيقة عبر التاريخ وما يعتبره الأشخاص والجماعات الذي يسعى البحث إلى دراسة ذهنياتهم ومفاهيمهم أنه وقع، أن ما يميز هذه الفترات هي الأزمات الاقتصادية كالمجاعة والحروب. لن يتسنى لهذا البحث التطرق بإسهاب لتلك الأزمات التي كانت تدك أركان الدولة المرابطية من جراء الأخطار التي كانت تحوم حولها وتهددها وتعتبر أهمها الجيوش الأوروبية التي استطاعت الإستيلاء على العديد من المدن الأندلسية تحت شعار عمليـــة الإســترداد المسيـحية (la reconquista cristiana). هذا ويذهب ويلسون واليس (W.Wallis) إلى أن شخص المنقذ يظهر في فترات الأزمات ذات العلاقة الوطيدة بتطلعات المجتمع العميقة للتغيير السياسي حيث يقول: " **حين ينتعش المستقبل الوطني يفتر انتظار المسيح (المنقذ)**"[2] وعكس ذلك، حين تكثر وتكبر هموم الناس، يتصاعد الرجاء في مجيء المنقذ المخلص، فحركة الشيعة مثلا، حسب جولدتسيهر (Goldziher) هي: "**أكثر البيئات ملاءمة لنمو الأماني المهدوية بسبب ما تعرضت له هذه الحركة من اضطهاد وقهر من الخلفاء والولاة، وحرمان أهل الحق (العلويين) حقهم**"[3].

---

[2] W. Wallis ,Messiahs, Their Role in Civilisation – Washington, American Council on public affairs, 1943, P.182.

3جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر. محمد يوسف موسى وآخرون، ط. دار الرائد العربي، بيروت ، دار الكتاب المصري ، 1946.

فتاريخ اضطهاد الشيعة كان طويلا وحافلا بالمجازر واليأس ولكن من جهة أخرى، لم يخل يوما من الرجاء في مجيء من يخلصهم من محنتهم تلك. فمن بين الشيعة الأوائل، قالت طائفة السبأية[4] بمهدوية علي بن أبي طالب، وفرقة الكيسانية[5] بمهدوية محمد بن الحنفية. أما الإمامية، فلم تتكلم عن المهدي المنتظر إلا بعد "اختفاء" الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري وهم يرتكزون في ذلك على الأحاديث النبوية ويحاولون إقناع الكل أن محنتهم تلك، لم تكن إلا امتحانا من الله. ويقول الحديث: "**الأئمة بعدي اثنا عشر، أو لهم علي وآخرهم القائم، خلفائي وأوصيائي، وحجج الله على أمتي بعدي، المقر بهم مؤمن، والمنكر لهم كافر**"[6].

ويقول حديث نبوي آخر: "**إنا أهل البيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وأن أهل بيتي سيلقون بعدي بلاء شديدا، وتطريدا حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود فيسألون الخير فلا يعطونه، فيقاتلون، فينتصرون، فيعطون ما سألوا، فلا يقبلونه حتى يدفعوها إلى رجل من أهل بيتي فيملأها قسطا ما ملأت جورا**"[7]. هذا ويعتبر الشيعة الإسماعيلية المهدي، وهو بالنسبة لهم جعفر الصادق، جامعا لكل الخصال التي عرف بها الأنبياء وينسبون إليه القول الآتي: "**إن الله جعل في القائم منا سننا من سنن أنبيائه: سنة من نوح: طول العمر، وسنة من إبراهيم: خفاء الولادة، واعتزال الناس، وسنة من موسى: الخوف والغيبة، وسنة من عيسى: اختلاف الناس فيه: يقولون مات ولم يمت، وقتل ولم يقتل، وسنة من أيوب: الفرج بعد البلاء، ثم سنة من محمد: الخروج بالسيف يقتدي بهداه، ويسير المسلمون بسيرته**"[8].

---

4 المرجع نفسه، ص 191 – 192.

5 جولدتسيهر، نفس المرجع، ص 192.

6 أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنين عشرية، ط. دار المعارف، القاهرة ، 1969، ص414.

7 محمد جواد مغنية،الشيعة والتشيع، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ، بيروت ، دت ،ص.60 .

8 أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص 411.

وبعد هذا العرض الموجز جدا لبعض النصوص التي كانت بمثابة الأرضية التي ولد عليها ونمى الإعتقاد بالمهدي المنتظر، والتي كانت الدواعي إليها عند أهل السنة تاريخية واجتماعية وعند الشيعة الإمامية مذهبية لكون الإيمان بالمهدي بالنسبة لهم، يعتبر أحد أركان الدين. أما الآن، فسنتعرض إلى مهدوية محمد بن تومرت.

كان ذكاء ابن تومرت أحد أهم العوامل التي ساعدت على بروز ونجاح حركته حيث انتهج منهج الإقناع أولا في نشر دعوته التي كانت لا تزال في السر آنذاك. لقد قام الإمام السوسي بتصوير في غاية البراعة للأوضاع الدينية والاجتماعية المنحطة والحث على قطع دابر من تسببوا في ضعف الأمة الإسلامية وضياع حقوقها. وبهذه الطريقة، يكون قد هيأ الأذهان وجعلها مستعدة لتقبل بل لاعتناق فكرة مجيء الحاكم، العادل المنقذ إذ يقول في ذلك: " **انقلبت الحقائق، وعطلت الأحكام، وفسدت العلوم، وأهملت الأعمال، وماتت السنن، وذهب الحق، وارتفع العدل، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل، واسودت بالكفر والفسوق والعصيان وتغير بالبدع والأهواء**"[9]. فمن الواضح أن هذا الخطاب، هو خطاب تحفيزي للثورة ضد الأوضاع القائمة للذود عن دين الله. ويزيد أيضا مستعملا نفس الأسلوب الثوري في وصفه للحالة التي آلت إليها الأمة الإسلامية والتي حسب ابن تومرت " **امتلأت بالجور والظلم والهرج والفتن، وامتد الأمر على ذلك ودام، وعدم الناصر والقائم بالحق، وغلب أهل الباطل، واستولوا حتى انتهوا بالباطل والجور إلى شأو المطالب**"[10]. وبعد هذا الشرح لأحوال الأمة الإسلامية الدينية والاجتماعية، ينتهي الفقيه السوسي إلى عرض الحل الوحيد والأكيد لهذه المعضلة وهو مجيء " **المؤيد المنصور القائم بالحق بعد ذهابه وانعدامه، والناصر لدين الله بعد إماتته وتعطيله، والقائم بالعدل في الدنيا حتى يملأها، والمظهر للحقائق بعد تعطيلها**"[11]. ويواصل في سياسة الإغراء هذه للنيل

9 ابن تومر، أعز ما يطلب ،مرجع سابق ، ص 233.

10 نفس المرجع، نفس الصفحة.

11 نفس المرجع، نفس الصفحة.

من العقول البسيطة حيث يقول: "**بموافقته (أي المهدي) تنال السعادة، وبطاعته تنال البركات، وفي مسابقة الناس إلى ما يحبه مسابقة إلى ما يحبه الله ورسوله**"[12]. وهكذا نجح ابن ,تومرت في وضع أسس الدولة الموحدية بعد دراسته لذهنيات وبسيكولوجيات مختلف الجماعات المكونة للأمة الإسلامية في الغرب الإسلامي. "**وقد اكتشف من خلال تفقهه وتفقيهه دينامية العقيدة الإسلامية، وقدرها على تجديد همة الأمة وطموحها، إذا وجدت من ينفض عنها غبار فقهاء الدنيا، وقد استشعر في نفسه القدرة على ذلك، فعمل على تحقيق توحيد الألوهية بنشر الأصول، توحيد الأمة بإرشادها إلى العقيدة الصحيحة، وتوحيد القيادة تحت راية العصمة والهداية الإلهية**"[13].

ولن ننهي هذا الطرح للاستعدادات المسبقة لتلقي الحاكم اللدني (chef charismatique) والإيمان به والعوامل التي أدت إلى نجاح حركته دون التعريج على الجانب الأسطوري من حياة المهدي بن تومرت الذي أضفى على هذه الأخيرة قداسة وروحانية زاد في جماليتها وتشويق الناس إليها.

12نفس المرجع، ص 235.

13 علي الإدريسي ، الإمامة عند بن تومرت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ص 189.

عندما يُجَيِّشُ حاكم لدني (chef charismatique) الملايين من الناس باسم الشعارات الدينية، ويضرب على وتر المخيال الديني (l'imaginaire religieux) الحساس والموروث جيلا عن جيل، فإنه يحرك فيهم بعدا أسطوريا راسخا في وعيهم " **وكل المبادرات التاريخية الكبرى التي حصلت في المجال الإسلامي كانت قد تولدت بواسطة هذا المخيال**"[14] وأنتجت بدورها نمطا معينا من أنماط الإنسان وهو "**النمط الذي كان قد استبطن كل التصورات والصور الرمزية المثالية المنقولة من قبل الخطاب الإسلامي التقليدي**"[15].

لم يعرف تمركز رأس المال الديني قوة كالقوة التي عرفها في العصر الوسيط سواء في أوروبا مع هيمنة البابوية والكنيسة أو الغرب الإسلامي، أين اعتُبر الحاكم بمثابة ظل الخالق على الأرض وأنه من يعصي الحاكم أو يثور عليه ويخرج عن طاعته، فقد عصى الله والرسول. وأكبر مثال على ذلك، فكرة ابن تومرت أنه لا رجعة للدين الحق وإلى تجربة المدينة (كما يسميها محمد أركون) تحت سياسة النبي إلا مع عبد المؤمن بن علي حيث يقول في هذا المعنى: "**لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين إلا بعبد المؤمن بن علي سراج الموحدين**".[16] ويضيف الإمام السوسي مخاطبا صاحبه الكومي: " **طوبى لأقوام كنت أنت مقدمهم وويل لقوم خالفوك أولهم وآخرهم** "[17]. لقد تمكن المجتمع الإسلامي الموحدي عن طريق المهدي من تحقيق تماسك كبير وذلك بفضل الحركية التي خلقها فيه هذا الأخير والنفس الطويل الذي منه به خطابه الديني.

---

14 محمد أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 168.

15 نفس المرجع، نفس الصفحة.

16 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 42.

17 نفس المرجع، نفس الصفحة.

فاز ابن تومرت بنفوذ وجاذبية كبيرين بتركيزه على الديناميكية الأخروية (l'au-delà) والأمل في مجيء المنقذ الذي ستكون على يده النجاة. هذان العاملان اللذان دعمتهما السياسة ونشرتهما، قاما بتغذية المخيال الجماعي للأمة[18] الإسلامية طوال قرون من الزمن. فالمجتمع من كثرة حرصه على مثله وتشبعه بها، يحقق على مستوى هذا المخيال ما يكذبه الواقع التاريخي. فلا يزال حلم المسلمين حيا حتى الآن في تحقيق الوحدة السياسية "المثالية" للأمة الإسلامية التي تعبر عن اجتماع الكل حول نفس القيم الأخلاقية والدينية. فكما عرفت بعض الأمم المهدي، عرفت أخرى أولياء صالحين وأخرى زعماء سياسيين أضفت عليهم من شدة إيمانها بهم قداسة زادت على زعامتهم السياسية، زعامة روحية ولعل الزعيم الوطني جمال عبد الناصر (رئيس مصر سابقا) أكثر من تمتع بهذه المكانة في العصر الحديث.

لقد شكل مفهوم التوحيد مع المصامدة عامل تحويل سواء في المجال الفكري أو الممارسات الفردية والجماعية للمجتمع الموحدي، طغى عليه التشدد الديني والحنين إلى دولة الرسول أين كان يسود العدل والاستقرار. ويقول ابن خلدون في هذا الصدد: " **إذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة، الوازع على التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك**"[19]. ولكن مفهوم التوحيد عرف تحولات بدوره كلما ابتعد عن منابعه الأولى المستقاة من عقائد المهدي بن تومرت. هذه التحولات، سببها التقاؤه (أي مفهوم التوحيد) ببنيات تفكير ورؤى فلسفية وجمالية وممارسات ثقافية أخرى في

---

19 ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 266.

الأندلــس خاصة، يحــركها التنــوع الإثني[20] والتفوق الحضاري زيادة على رسوخ المالكيــة في إسبانيا. وهذا ما يؤكده فيبر Weber عند تطرقه لمــفهوم الهبــة اللّــدنية (charisme) حيــث يقول: " ... **وكعامل تغير...لا يمكنها أن تُبدِّل دون أن تتحول مــن الأعماق**"[21] وإن ما تغير في الواقع الموحدي هو هدف الحركة. فمن السعي إلى تــنقية الدين من الشوائب والعودة إلى إقامة شعائره، يصبح هدفها هو بسط هيمنتها السياسية والعسكرية.

فالأمر بالنسبة للمهدي الموحدي، لم يعد مجرد إقناع بعض قبائل السوس المغربي باعتــناق مذهــب الــتوحيد، بل إخضاع المغرب كله، بل إفريقيا كلها والأندلس. ويلاحــظ مع مرور الوقت، أن المفهوم التومرتي للتوحيد قد أُفرغ من فلسفته ليصبح مجرد آلة لإضفاء الشرعية على حكم أبناء (خلفاء) عبد المؤمن.

ينــبغي التنــبيه إلى أن مسألة الشرعية لم توضع بحدة شديدة أثناء حكم مصباح الموحديــن (عبد المؤمن) لأن ذكرى المهدي وتعاليمه كانت لا تزال حية وموقدة في القــلوب. وزيــادة عــلى هذا، كان خليفة ابن تومرت واعيا كل الوعي بمدى تأثير الجــانب الديــني والأسطوري على الناس. فقصة بيعته العجيبة ما هي إلا واحدة من الأســاطير العديدة التي رويت عن الرجلين والتي أعطت لشخصيهما ولحياتيهما بعدا رمزيا وجماليا زاد في عظمتهما.

كان مقام بيعة عبد المؤمن حسب رواية ابن أبي زرع[22] في تينمل، بالمسجد. ويقول هذا المؤرخ أن بعد وفاة ابن تومرت، اتخذ صاحبه شبلا (un lionceau) وطيرا (perroquet) ورباهما بمعرفته إلى درجة أن الطير أصبح يردد في لغة صحيحــة:" **النصر والقوة للخليفة عبد المؤمن أمير المسلمين". عندئذ، أمر بوضع خيمة كبيرة وزينها بالأفرشة وأرسل في طلب أشياخ الموحدين. لم يفت عبد المؤمن أن يضع الطير في**

---

[21] Voir , Jean- Pierre Cot- Jean- Pierre Mounier , pour une sociologie politique, Ed seuil ,1974.

22 ابن ابي زرع ، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 144.

مكان من الخيمة وأمر أحدهم بأن يدخل الأسد حين تكتمل الجماعة ويطلقه وسط القاعة. وذاك ما حصل. فقد وقف وكبر مرتين وصلى على النبي وعلى صحابته وعلى المهدي. ثم أعلن عن وفاة هذا الأخير. فأجهش الحاضرون بالبكاء لكنهم لم يستمروا طويلا لأن عبد المؤمن صاح فيهم قائلا أنه لا وقت للبكاء، فمصير الجماعة الموحدية مهدد بخطر الإنحلال ولابد من إيجاد حاكم يخلف المهدي. وفي ذلك الحين، اقتحم الأسد القاعة ونطق الطير قائلا ما قد دُرّب عليه" .و بينما هرب الجميع خوفا من الحيوان المتوحش، بقي سراج الموحدين في مكانه. وعندما رآه الأسد، تحول إلى مخلوق وديع يريد مداعبته. فأمام مشهد عجيب كهذا (وهناك الكثير من المشاهد المشابهة لهذا الأخير. مثل الموتى الذين تكلموا مع الناس من تحت التراب وقالوا أنهم وجدوا ما وعدهم به المهدي، والملائكة التي نطقت من جوف البئر...)[23] لم يبق للحاضرين من رؤساء قبائل ورعايا إلا مبايعة عبد المؤمن كخليفة للمهدي مقتنعين أنهم قلدوا في ذلك الرسول وخليفته أبي بكر الذي لم يكن من أهل بيته، ولكنه هو من كان يصلي بالناس في غيابه ويقبض بزمام الأمور أثناء مرضه.

كل هذا يرجع بنا إلى فكرة فيبر (Weber) عن السلطة اللّدنية أين تكون الرعية فيها تؤمن بالحاكم كسيد عليها، له حق التصرف المطلق كما هو الأمر بالنسبة للمهدي " المعصوم" وعليها واجب الطاعة والرضوخ لأمره. فالاعتراف المطلق بشرعيته والقبول الجماعي بحكمه وشخصه، يعتبرهما المفكر الألماني، الركيزة الأساسية التي يقوم عليها هذا النوع من الحكم. كما أن محيطه يتكون من أتباع مخلصين لشخصه، مؤمنين بقضيته لا من عمال وموظفين في الدولة. كما يمكن للمريد (ويمكن تسميته بالتابع، وفي النموذج الموحدي، يتحقق في شخص عبد المؤمن) أن ينال شيئا من لدُنية السيد (المهدي) يمنحها إياه هذا الأخير، ويمكن التعرف عليها من خلال كل تلك الأساطير والمواقف الخارقة للعادة التي رويت عن الخليفة الموحدي. كما أن

---

[23] Rachid Bourouiba , Abdel-Mu'min, Flambeau des Almohades, OP. Cit,P.20.

العنصر اللّدني لا يختفي باختفاء السيد وإنما لا يبقى عالقا بشخص السيد (الحاكم) وبالتالي، فالذي سيحمل اللّدنية لن يكون رجــلا أو جمــاعة وإنــما هــي بنيــة مؤسســاتيــة (structure institutionnelle)[24] تجد صداها مثلا في مفهوم التوحيد كعقيدة ونظام سياسي عند الموحدين في الحقبة المؤمنية أو اليوسفية أو اليعقوبية...

لقد لعب عبد المؤمن بن علي على وتر الذكرى والوفاء بالعهد الذي قطعه الجميع للمهدي بأن يكونوا جند الله في الأرض للذوذ عن دينه و تعاليم شريعته ويتأكد ذلك في حج الخليفة الموحدي إلى قبر ابن تومرت أربــع مرات أثناء مدة حكمه لتجديد الميثاق وإعادة إحياء كل تلك المشاعر الجياشة التي كانت تفيض كلما ذكر اسم المهدي. فليس كل هذا بمدهش إذا عرفنا مدى سعــــة فكر عبد المؤمن وحبكته السياسية. ولكن توسع رقعة الموحدين وكبر سلطانهم، جعل همهم الأول هو بسط نفوذهم على أقوام رفضت الرضوخ إلى أمرهم والتسليــم بحكمهم. ولعل حادثة الإعتراف كانت أكبر دليل على ذلك حيث بلغ عــــدد ضحايا العاصين لأمر الخليفة حسب رواية البيذق 32730 قتيلا وكان ذلك عــام 544 هجرية.[25]

لقد استلزمت الدعوة الموحدية إذن أو ما يمكن تسميته بالثـــورة الرمزية، ثورة سياسية كدعامة لتبلغ مرادها الذي يكمن في إقامة دولة على طراز أول دولة عرفها التاريخ الإسلامي. فالثورة السياسية وحدها لا تكفي كي تنتج الثورة الرمزية التي تعتبر ضرورية لإعطائها اللغة واللون المناسبين لها. فالديـــن يعطي القاعدة الأولى والمثال الأساسيي الذي بدونه لا يكون للسياسة سببا للوجود إذ يحتوي على الاستعدادات المسبقة التي تجعل العامة ترى الاستبــدادي شرعيا، والنسبي مطلقا بفضل وظائفه الإيديولوجية والسياسية.[26]

---

[24] Voir ,Jean- Pierre Cot- Jean- Pierre Mounier , pour une sociologie politique, OP. Cit, P.274.

25 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق ، فصل الاعتراف ، ص 127 الى 132.

[26] Pierre Bourdieu. Cité in , Revue française de sociologie ,op.cit.

ربما يكون أحد أكثر المصطلحات تعبيرا عن هذه الإيديولوجية هو مصطلح "العصبية الدينية" الذي يقول من خلاله ابن خلدون: **"واعتبر هذا في الموحدين مع زناتة، لما كانت زناتة أبدى من المصامدة وأشد توحشا، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي، فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها، فغلبوا على زناتة أولا واستتبعوهم، وإن كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم ؛ فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية انقضّت عليهم زناتة من كل جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم ...."**[27].

على ضوء ما سبق، يتضح أن طاعة الجماعة للحاكم وتقبلها له مرتبطة كثيرا برأسماله الرمزي. وتاريخ الإمامة بأكمله شاهد على ذلك.

فالتكلم عن الإمامة يعني بصفة عامة تاريخ أهل البيت، أي آل بني هاشم، عائلة الرسول محمد وبصفة خاصة علي وبنوه. ويروى أن النبي قبل مماته أوصى بأمرين هامين هما كتاب الله وعائلته وبعد ذلك خطب في موكب الحج الذي كان يرافقه قائلا: **" من أولا الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعلي مولاه، يقولها ثلاث مرات، ثم قال: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وابغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب"**[28]. ومن ذلك الحين، كنّ المسلمون زيادة على حبهم لآل بيت النبي أحاسيس جمة من التعظيم والتقدير والإجلال زادها المصير الذي آلت إليه تلك العائلة من تقتيل وتشريد. فلا يخفى على أحد أن مقتل علي وأبنائه بقي وصمة عار في التاريخ الإسلامي سواء عند الشيعة أو السنيين

27 ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 279.

28 مذكور في "الغدير" لعبد الحسين أحمد الأميني، ط.5، دار الكتاب العربي، ج1 ، بيروت ، 1983 ـ ص11.

أو غيرهم "**فإننا (كما يقول الباحث علي الإدريسي) نسجل أن محبة آل البيت ظاهرة طبيعية نابعة من العاطفة الدينية وليس من الاقتناع المذهبي**"[29].

كما أن ادعاء الإمامة يتطلب بالضرورة الانتساب إلى آل البيت أو إلى قريش ماعدا ربما الخوارج الذين جعلوا الإمامة حقا لكل من توفرت فيه شروط الورع والتقوى. ويعطي ابن خلدون مثل المرابطين الذين سعوا إلى اعتراف بني العباس بإمارتهم وإلى العلماء لتزكيتها بفتاويهم الدينية، وهذا لأنه لم يكن لهم الحق في ادعاء الإمامة. ويقول علي الإدريسي أن "**من الأمور الملفتة للنظر في تاريخ المغرب السياسي، سهولة إنشاء الدول من قبل المنتسبين إلى البيت العلوي**"[30] ويعطي كمثال على ذلك دولة الأدارسة وعلى رأسها إدريس الأول الذي بويع كإمام من طرف المغاربة لمجرد انتمائه للبيت النبوي كما "**لم يكن الأمر مختلفا كثيرا في نصب الإمامة الفاطمية بعد ذلك، والتي لم يحتج منشئوها إلى جهد كبير لتأسيس أول دولة إسماعيلية في التاريخ الإسلامي، وإذا كان الوجدان لم يحتفظ بذكرى طيبة لهذه الدولة، فلأن الفاطميين، غالوا في التأويل، وهو أمر لا تحتمله الذهنية المغربية، ثم أهم غلبوا النزعة المذهبية على النسب الفاطمي، وقد كان غُلُوَّهم واضطهادهم لعلماء المذهب السني، من أهم الأسباب التي أدت إلى عزوف الناس عنهم**"[31].

وبقي حب وتقدير آل البيت والأشراف من العرب حيا في وجدان أهل المغرب العربي حتى الآن ولعل الحادث الذي حصل لملك المغرب الأقصى السابق "الحسن الثاني" خير دليل على ذلك. فعقب ثورة الجيش ضد الملك، قام ضباط الصف المغاربة بأسر هذا الأخير وسجنه ولكنهم سرعان ما أعرضوا عما قاموا بفعله حسب ما يقوله العاهل المغربي في كتابه "التحدي" وقرؤوا جميعا فاتحة الكتاب، ثم أحاطوا به يستقبلون أوامره بدقة. وجاء في نفس هذا الكتاب ما يلي:

---

29 علي الإدريسي، الإمامة عند بن تومرت، ص 88.

30 نفس المرجع، ص 149.

31 نفس المرجع، نفس الصفحة.

"قبل هنيهة كنت سجينا بين أيديهم، وما إن عرفوني حتى أدى أحدهم لي التحية العسكرية، وانحنى على يدي يقبلها"[32] و "هذه الذهنية المغربية مفطورة منذ العهد الأول للإسلام على الولاء المطلق للأشراف ولآل البيت بصفة خاصة، وهذه الذهنية هي التي كان يخاطبها ابن تومرت بالنسب الفاطمي كذلك، لكي تقبل إمامته بدون منازع"[33].

فلا نندهش إذن حين نرى الحكام المسلمين يحاولون تقليد الرسول و التشبه به لإقناع الناس بمصداقيتهم ولإحياء ذلك الحنين إلى شخص الرسول وإلى حكمه الذي كان حسب المؤرخين مفعما بالإيثار والعدل والتسامح... وتاريخ المهدي الموحدي مليء بمواقف تشبه فيها بالنبي المسلم ونذكر على سبيل المثال قصة البيعة في تينمل حيث التقى بأتباعه **"فبايعوه بها، وذلك تحت شجرة الخروب"**[34] وكان أول من بايعه أصحابه العشرة[35] المبشرين بالجنة، وتم ذلك تحت الشجرة. هذا وكان ابن تومرت يسعى إلى الإيحاء إلى أنصاره أنه لا يتصرف إلا كما كان يفعل النبي. والأمثلة على ذلك كثيرة لن يسعنا المكان لسردها هنا، لكننا نكتفي بالإشارة إلى أن حركة المهدي الموحدي لم تكن سياسة فقط، بل وكانت أيضا حركة ثقافية وفكرية أثبتت حيوية العقيدة الإسلامية ومكنت المهدي من إقامة دولة على ركائز قوية كالتوحيد والمهدوية.

---

32 الحسن الثاني ،التحدي، ط.2، المطبعة الملكية، الرباط، 1983، ص 253.

33 علي الإدريسي ، الإمامة عند ابن تومرت، مرجع سابق ص 150.

34 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق.، ص 64.

35 أنظر أسماء أصحاب المهدي العشرة في نظم الجمان لابن القطان، تح. محمد علي مكي، دت، ص 77.

الفصل الثالث

الأسس المذهبية التي تقوم عليها الحركة الموحدية.

الباب الأول :التوحيد في معناه التاريخي – الفلسفي ثم العقائدي (أي في المعنى الموحدي التومرتي).
الباب الثاني: التمييز: على الصعيد الفكري ثم الاجتماعي – الطبقي.
الباب الثالث: الجهاد في معناه الديني والتاريخي – السياسي.

الباب الأول

التوحيد في معناه التاريخي - الفلسفي ثم العقائدي (أي في المعنى الموحدي التومرتي).

1 - التوحيد في معناه التاريخي - الفلسفي:

جــرت العـــادة إلى الإشـــارة إلى القرون الوسطى كمركز للتخلف والإقطاع والعـــبودية... ووصـــفها كقـــرون معاناة وعجز المجتمعات على بلورة نظمها المدنية، وتـــنازع مكونـــات هذه النظم المادية والأخلاقية فيها دون التمكن من الخروج منها. هـــذا ويعتـــبر حصر الحقبة الوسيطية في المثال الإقطاعي الأوروبي الذي ربط صورة القرون الوسطى بالانحطاط مساعدا على إغفال المكاسب التاريخية الحقيقية التي عرفتها الإنســـانية آنذاك والإضافات الكبرى للمدنيات الغير أوروبية من صينية وهندية وبلاد ما بين النهرين... وعربية إسلامية.

فالعصـــر الوسيط يتلخص في الواقع "**في ولادة الإنسان كنفس، أي كقوة حية مفكرة وعاقلة وفردية، كمركز صراع بين مثل وقيم وغرائز وكتروع نحو الفضيلة والمثال الأعلى... وهذا الميلاد الجديد للإنسان، وللفردية العاقلة والمسؤولة والمريدة هـــو مـــن إنـــتاج دين التوحيد نفسه**".[1] فانطلاقا من هذه الفكرة، يمكن التكلم عن توجهـــين الـــتقيا في هذه الفترة الوسيطية ليشكلا نموذجا واحدا ومتكاملا وليصبحا القـــاعدة الفكرية والروحية المشتركة لبناء الحضارة الوسيطية سواء في العالم المسيحي أو العـــالم الإسلامي. هذان التوجهان هما: الوحي[2] والحكمة اليونانية (التي تحولت إلى فلسفة) اللّذان يلتقيان عن طريق تمثُّل وتبنّي مفاهيم وأدوات الترعة الأرسطية نفسها بما تجسده من نزعة صورية شكلانية ومن مناهج جدلية وعقلية.

فـــالجمع بـــين الفلسفة والشريعة إذن، أو التوفيق بينهما ويمكن تسميته كذلك: الـــتوحيد بين العقل والوحي و هو الإشكال الأساسي الذي قولب الفترة القروسطية فكـــريا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا وهو المفهوم نفسه الذي تقوم عليه هذه الدراسة.

---

1 برهان غليون، نقد السياسة ، الدولة والدين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 ،1993، ص 30.

2 يقصد بالوحي هنا ظاهرة الإيمان بالله الحي الواحد الذي يتجلى للبشر في التاريخ لكي يرسل لهم أوامره ونواهيه التي تصبح أصلا للقانون وللشرع.

لكـــن قبل ذلك، ينبغي التعريج على مفهوم آخر لا يقل أهمية عنه، بل لا يمكن دراسة الواحد دون الآخر. إنه مفهوم الثنائية الذي حاربته فلسفة التوحيد.

* الثنائية:

تعتبر ظاهرة الثنائية من أبرز خصوصيات الحياة الإنسانية وما يترتب عنها من نقائض ومتعارضات " **... فالإنسان عظيم لأنه يعمل لسعادة لا يمنحها العالم. والإنسان شقي لأنه لا يلقى السعادة في نفسه... ولكن هناك ما هو أخطر من التضاد ذاته، وهو أن الإنسان يحاول الجمع بين الأضداد فيختلط الأمر عليه ولا يبلغ سعادة ولا راحة...** "[3]. فما يمكن فهمه من هذه الأسطر هو محاولة الإنسان الدؤوبة للخروج من دوامة الثنائية التي تحول دون سعادتـــه و"خــــلاصه "[4]. هذا، وتتلخص هذه المحاولة في الجمع بين الروح والمادة للوصول إلى وحدانية سعيدة. بطبيعة الحال، لا يخرج الإنسان العربي عن هذه الصورة التي يقول عنها الباحث زكي نجيب محمود:" **... لو عمقنا ضمائرنا (نحن العرب) لوجدنا هناك مبدأ راسخا، عنه انبعثت - وما تزال تنبعث - سائر أحكامنا في مختلف الميادين، هو مبدأ، لو عرضته على الناس في لغة واضحة صريحة، لما وجدت منهم أحدا يحتج أو يعارض، (ويعني هذا) مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من مرتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث، أو قل هما السماء والأرض إن جاز التعبير، ولكي نضع هذه النظرة الثنائية في وضعها المفهوم، نقول: إن الفلاسفة- على مر العصور، وفي**

---

3 نجيب بلدي باسكال، نوابغ الفكر الغربي IV، دار المعارف، مصر 195?.

4 يمكـــن لمس معنى " محاولة الخلاص " في العقائد المادية الجديدة في السعي للوصول إلى وضع أحادي مستقر وذلك بكسر دوامة الجدلية. وقد تتوازى في ذلك دعوات روحية مع فلسفات اعتقادية مادية (إديولوجيات). فكما تهدف تلك الدعوات إلى الأخذ بيد الإنسان لتجاوز مسيرة الثنائية بين الخير والشر، والوصول إلى النعيم بالخلاص الـــروحي، تعلن فلسفة مادية كالماركسية أن مسيرة الجدلية التاريخية المؤلمة بين النقائض المادية الإجتماعية يجب أن يتخلص منها الإنسان بالثورة الشيوعية الهادفة لتحقيق المجــتمع اللاطـــبقي حيث لا صراع حول الثنائية، بل عدل ورخاء دائمين. وبذلك يتحقق الفردوس الأرضي في التاريخ وينتصر الإنسان على الثنائية ويخرج من صراعية (الدياليكتيك). أنظر، قسطنطين رزيق: في معركة الحضارة، بيروت. 1964، ص.95-96 .

مختلف الثقافات– حين أرادوا أن يضموا أشتات المعارف والقيم في مبدأ واحد يجمع شملها كانوا في ذلك على أربعة أوجه رئيسية: فمنهم من جعل الوجود كله كائنا واحدا متجانسا جميعه في أنه روح صرف، فإذا وجدنا فيه كائنات نظن أنها مادية، وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها روحية في جوهرها، ومنهم من جعل الوجود كله كائنا واحدا متجانسا جميعه كذلك، ولكنه متجانس في أنه مادة صرف. فإذا وجدنا فيه كائنات نظن أنها روحية وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها مادية في جوهرها. ومنهم من شطر الوجود إلى شطرين كل منهما متجانس لكنه مستقل عن الآخر، وذلك بأن شطره إلى روح ومادة معا، لكن هؤلاء الثنائيين قد يجعلون هذين الشطرين على مستوى واحد من الأصالة والأولوية. فلا الروح خلقت المادة، ولا المادة سبقت الروح، بل هما أزليتان معا، يتلاقيان في الكائنات كما نراها. من الفلاسفة فريق رابع يرد الوجود إلى كثرة من عناصر لا داعي لتجميعها تحت مبدأ واحد أو مبدأين "[5].وفيما يخص الذهنية العربية يضيف الباحث قائلا: "أما نحن (العرب) فأحسب أننا أميل بفكرنا إلى الثنائية غير أنها ثنائية لا تسوي بين شطرين، بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي، فهو الذي أوجده وهو الذي يسيره وهو الذي يحدد له الأهداف."[6]

وهكذا يتضح من خلال هذا العرض الموجز لأهم النظريات التي تطرقت لمفهوم الثـــنائية؛ والـــتي تقول إحداها أن الوجود كله روح صرف وتصرح الأخرى أن هذا الوجـــود مادة صرف وتشطر ثالثة الوجود إلى شطرين: روح ومادة أزليان معا، بينما تـــرجعه الـــرابعة إلى عدة عناصر، أن الثنائية لم تلغ من الفكر الإنساني، بل اتخذت في المنظور العربي الإسلامي مع مفهوم آخر هو المحاولة التوفيقية التي يعود إليها الفضل في إبقـــاء الثنائية في حالة تصالحية بمنأى عما يمكن أن يصاحبها من صراع " **ولهذا فهي**

---

5 زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق ، بيروت ، 1981، ص 274.

6 نفس المرجع، نفس الصفحة.

(أي الـــتوفيقية) حالة وسط بين المانوية والحلولية. ففي المانوية صراع ثنائي دائم. وفي الحلولية وحدانية مطلقة بلا تمييز بين الخالق والخلق - أما التوفيقية، فعلى إيمانها بوحدة الحقيقة لا وحدة الوجود فإنها ترى أن هذه الحقيقـــة ثنائـــية المظـــهر. "[7]

انطلاقـــا مما سبق، يتجلى لنا أنه من الضروري قبل التطرق إلى مفهوم التوحيد كفلســـفة وكنزعة عقائدية ومن ثم حضارية، التوقف عند مفهوم التوفيق من المنظور التاريخي.

إذا تمعـــنا في البحث في النزعة التوفيقية في معناها التوحيدي داخل الثقافة العربية الإســـلامية، تحـــتم علينا أولا النّظر في أصولها وتطورها وفي تجلياتها الحضارية وأطرها الفلســـفية لنصل أخيرا ربما لتحديد مفهوم يكون بمثابة منطلق لتفسير ظاهرة التوحيد الموحدية.

إن ما كان شائعا في النصوص الفلسفية القديمة هو مصطلح " الجمع ". الجمع بين مذهبين فلسفيين أو بين فكرتين أو عنصرين بهدف ردهما إلى حقيقة مشتركة ولإزاحة اختلافهما الظاهري. والأمثلة على ذلك كثيرة منها: " الجمع بين رأيي الحكيمين " للفارابي (ت.335هـــ /950م) الذي يحاول فيه رد مذهبي أفلاطون وأرسطو إلى نسق فكري واحد. ويقول في ذلك: " ... **أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما. ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك "**[8]. كما استعمل هذا المصطلح الفيلسوف ابن رشد (ت 595هـــ/1198م) في كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، حاول من خلاله تأويل النص الديني تأويلا عقليا وجعله أساسا لنزعه التوفيقي الفلسفي كله والذي سعى عن طريقه إلى الدفاع عن الفلسفة ضد أعدائها من الفقهاء المتزمتين وغيرهم. ويقول أبو الوليد، الفيلسوف القرطبي: " **ونحن نقطع**

7 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق.

8 أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبعة السعادة ، مصر، د ت . ص01.

قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول "[9]. كما يضيف في موضع آخر: **"... وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما... "**[10]. وهو يرمي بذلك إلى الوفاق الموجود بين الحكمة والشريعة وإلى أهمية تلك النزعة التوفيقية ومغازيها الحضارية. وبالتدريج، وعلى مر العصور، يستقر مصطلح التوفيق ليصبح على حد قول الباحث محمد جابر الأنصاري[11] معتمدا في الدراسات المنهجية لتاريخ الفلسفة الإسلامية أين يستخدمه محمد لطفي جمعة[12] مكان المصطلح القديم " الجمع "، وبالمعنى الفلسفي المحدد في التقريب والتوحيد بين المذاهب الفلسفية المختلفة وبين الحكمة والشريعة في السابق وبين ما يسمى اليوم: العقل والإيمان، أو المعاصرة والتراث، أو الغرب والشرق، أو...

وما يمكن قوله عن مصطلح " التوفيق " هو أنه أصبح ابتداءا من الثلاثينيات في القرن الماضي، منطلقا لأبحاث ودراسات جامعية لا تحصى وفي الفلسفة الإسلامية باعتباره محور قضية فكرية كبرى شغلت الفلسفة الوسيطية ولا يزال حتى اليوم البحث قائما لإيضاح العلاقة بين المتناقضات والثنائيات في الوجود والعناية بكيفية التقريب والموازنة بينهما من وجهة النظر الإسلامية العامة، وفيما يتعدى نطاق التوفيق الخاص بين الفلسفة والشريعة[13]. كما أخذ هذا المصطلح مدلولا سلبيا مع ظهور الإيديولوجيات الحديثة كالمادية والمثالية والجدلية. فبعدما كان مصطلح التوفيق أصبح

9 أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، طبعة من تحقيق محمد عمارة،دار المعارف، مصر 1968 ، ص 52.

10 نفس المرجع، ص 32.

11 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 99.

12 محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، دار الشروق، بيروت، 1981 ، ص من 177 الى 181 .

13 أنظر محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج2، مرجع سابق، ص من 14 إلى 34.

" التوفيقية " كتعبير عن مدرسة أو اتجاه فكري. وفيما يخص الثقافة العربية الإسلامية، أصبح حسب بعض المفكرين ما يسمى بـ " **إيديولوجيا اللاحسم** "[14].

هـذا ونشـير إلى أن السعي إلى ترجمة مصطلح " التوفيق " إلى اللغة الفرنسية، يضع الباحث أمام مصطلحين هما: Syncrétisme [15] و Eclectisme[16].

فالتلفيق (Syncrétisme) هو الجمع بتحكم بين المعاني والآراء المختلفة بغرض تأليف مذهب واحد. وهذه المعاني لا تبدو متفقة لا لشيء سوى لعدم التعمق في إدراك بواطنها ولذلك استعمل هذا اللفظ غالبا للدلالـة عـلى معنـاه السلبي (Sens Péjoratif). أما التوفيق (Eclectisme) فلا يجمع من الآراء إلا ما كانت وحدته مبنية على أساس المعقول[17].

وقـد حـاول الباحث محمد جابر الأنصاري الإجابة عن هذا الإشكال بقوله: **"لا يوجـد فيصـل قاطع يفرق نهائيا بين التوفيق والتلفيق. وما قد يبدو توفيقا في عصر يغدو تلفيقا في آخر. إنها ظاهرة واحدة وحالة ذهنية واحدة في الأصل، تبدو في حالة نجاحها توفيقا وفي حالة إخفاقها تلفيقا."**[18].

فسـواء مسـت التوفيقية، الجانب الفكري أو الاجتماعي أو السياسي، فهي في جميع الأحوال، ليست مجردة استجابة آنية لظرف وقتي زائل، بل إحياء واستعادة لنمط متكرر في سياق الاستمرارية التاريخية-الحضارية للأمة الإسلامية. لقد شكل البحث في حفائـر التكون الحضاري التوفيقي عبر طبقاته التاريخية مادة دسمة لباحثين كثيرين مـثل: أوربـري A. J. Arberry[19] و أرنولد توينبي Arnold. J. Toynbee[20] ومحمد جابر

---

14 محمد جابر الأنصاري ، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق.

[15] Syncrétisme : (Philo) combinaison peu cohérente de doctrines, de systèmes… Dictionnaire , Le Robert Méthodologique, Le dictionnaire méthodique du français actuel. Josette Reye-Delove , Paris , 1990.

Syncrétisme : تأليفية، توفيقية، تلفيقية (مذهب التأليف أو التوفيق بين المذاهب المتعارضة) المنجد فرنسي-عربي، (المنهل) .

[16] Eclectisme , Ecole philosophique éclectique où le sujet emprunte des éléments à plusieurs systèmes, Dictionnaire , Le Robert Méthodologique. OP. Cit.

Eclectisme : انتقائية اصطفائية، (مذهب فلسفي يأخذ من الفلسفات أفضل ما فيها) المنجد فرنسي-عربي: (المنهل).

17 أنظر جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ص 336.

18 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 105.

[19] A. J. Arberry "Revelation and Reason in Islam." London, Allen. 1957, P. 09.

الأنصـــاري وغيرهـم كثيرون. فالتحقيب لدراسة التوفيقية كظاهرة تاريخية وحضارية يحـــتم عـــلى الـــدارس الرجوع إلى منبعها الأصلي ألا وهو الفكر التوفيقي السائد في الشـــرق الأدنى القـــديم والذي تولدت عنه بعد قرون من الانصهار والتنقيح توفيقية الحضارة الإسلامية.

إن أحد أقدم النصوص التي عالجت موضوع التوفيقية، والتي يمكن تحديدها زمنيا في القرنين الأول قبل الميلاد والأول بعد الميلاد، ينتمي إلى المفكر "فيلون" Philon Judaeus[21]. وجد هذا الأخير نفسه في هذا النص أمام إشكالية كيفية التعامل مع فكرين يعتبران متضادين. الفلسفة ويمثلها أفلاطون والدين ويمثله النبي موسى، وبعبارة أخرى: كيف التوفيق بين الفلسفة والشريعة ؟

ويعود اعتبار كتاب " فيلون " من أهم مصادر التوفيقية الإسلامية والمسيحية إلى نـــتائج أبحاث المستشرق آربري A. Arberry الذي لمس تشابهات بين منهجية "فيلون" بصـــفة عامة ومنهجية الدارين من مسيحيين ومسلمين الذين اهتموا بهذا الموضوع في القـــرون التالية. يرى أرنولد توينبي أن الإشكال الذي فرض نفسه آنذاك، لم يكن في الحقيقـــة التوفيق بين التراث العقلي الإغريقي (الهيليني) الوافد مع الرومان وبين التقليد الديني العبراني للمشرق السوري (ويمكن التماس ذلك في الجهد العقلي والنشاط الديني المتفلســـف الـــذي شـــهدته الديانة الموسوية)، بل يتعدى ذلك إلى تمثيل " **الجدلية الخلاّقة التي أثمرت المسيحية** "[22].

جـــاءت الأفلاطونية المحدثة في المشرق بمحاولة توفيقية جديدة لم تعد من خلالها المسألة مسألة توافق الوحي السامي (التراث الإبراهيمي) والعقل الهيليني (اليوناني) لأنه في الواقع يوجد أفلاطونيتين محدثتين:

---

[20] Arnold. J. Toynbee , Civilisation on Trial ,N.Y, Oxford University, P.219.

[21] J.W. Sweetman , Islam and Christian Théology, i. P 52 , Cité in

محمد جابر الأنصاري ، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص. 108.

[22] Arnold. J. Toynbee , Civilisation on Tria l, OP. Cit, P.219.

- **الأفلاطونية المحدثة المبكرة**: أكثر ما يميزها هو وثنيتها وإنسانيتها واستقلالها عن الديانة اليهودية والمسيحية، وهي توفيق " **بين آراء الإغريق بعضها مع بعض، أو بينها من جانب والديانة الشعبية والتصوف الشرقي من جانب آخر**"[23].

ومن ثم، فقد مثلت، أي التوفيقية المحدثة المبكرة " **محاولة التوافق بين ما هو منطقي عقلي واضح البرهان وما هو إيماني شعوري باطني (غنوصي)، حتى ولو كان مستمدا من عقائد شعبية وديانات محلية إنسانية المصدر تفاعلت مع العقل طوعا ولم تفرض عليه بسلطة الوحي**"[24].

- **الأفلاطونية المحدثة المتأخرة** بعد تكيفها مع المسيحية ثم مع الإسلام، وبعبارة مختصرة، يمكن للتوفيقية أن تكون " **محاولة طوعية لتحقيق التوازن بين ما هو عقلاني وما هو إيماني من تعارضات الحياة؛ بغض النظر عن ارتباطها التاريخي بالاستجابة لمتطلبات الوحي السماوي، وإن كانت تلك الإستجابة تمثل الفصل الأشهر من تاريخها المتداول**"[25] وهذا بالتحديد ما سيجعل هذا البحث يتكلم عن التوفيقية كظاهرة اجتماعية وحضارية لا تنحصر في حقل التفكير اللاهوتي الكلامي وحده، بل يتعداه إلى التشكلات الحضارية التي نجمت عن هذه التوفيقية.

وقبل التطرق إلى التوفيقية في الفكر الإسلامي ينبغي الإشارة إلى مرحلة لا تقل أهمية لا عن هذه الأخيرة ولا عن الأفلاطونية المحدثة ألا وهي مرحلة المسيحية المتفلسفة والتي تمثل همزة وصل بين الإثنتين.

إن أبرز من مثل المسيحية المتفلسفة في المشرق بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين هو أريجونس Origen (185 – 254 م) وكان على رأس " المدرسة الدينية العقلية ". وقد شرح هذا المفكر الإنجيل " **شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين، وشرحا أخلاقيا للمتقدمين، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة. وهذا الشرح الأخير هو ما**

---

23 محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي، مرجع سابق، ج1، ص 231.

24 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 109.

25 نفس المرجع، نفس الصفحة.

يعـــرف بالشـــرح "الاشـــراقي" أيضا، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الإلهي (البصيرة والإلهام) والإشراق والتجلي. وصداه هو ما يعرف عند المسلمين بالحكمة الإشـــراقية "[26]. ويشير الباحث محمد البهي في هذا النص إلى تأثر المسيحية المتفلسفة بالفلســفة الإغــريقية سواء في عرض أفكارها أو كيفية تعاملها مع النصوص الدينية. ومــع نهايــة القــرن الرابع الميلادي، تنشط جماعة من المفكرين المنتمين إلى مدرسة الإسكندرية ولعل أبرزهم كان يحي النحوي (بين القرنين الخامس والسادس ميلادي) واســطيفان الإســكندري (بين القرنين السادس و السابع الميلادي) اللذان ركزا على **" تقريب آراء الإغريق من الدين المسيحي "[27]** لعدم اقتناعهم بكفاية التأويل العقلي للنصــوص الدينيــة و **"هذه الحقيقة ذات أهمية في تحديد صنيع المسلمين وموقفهم مــن الفلسفة الإغريقية بعد أن اطلعوا عليها في صور مختلفة، وبالأخص في صورتها الأخيرة القريبة منهم "[28].**

26 محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مرجع سابق، ج1، ص 100.
27 نفس المرجع، نفس الصفحة.
28 المرجع نفسه، ص 231.

* التوفيقية الدينية:

إن العـــودة إلى الـــتراث السامي كفيلة بأن تبين للباحث إلى أي مدى كان ولا يـــزال التفاعل المباشر ملموسا بين الديانات الثلاث: اليهودية، المسيحية والإسلامية. لقـــد ســـاعد الـــتطور الجدلي (الدياليكتيكي) البحث في تاريخ الديانات بصفة عامة والديانـــات الســـامية بصفة خاصة لكونها تمثل جـــدلية متكـــاملة، يكون الموضوع (Thèse) اليهوديـــة، ديانـــة القوميـــة المحـــدودة والشريعة-القانون. ونقيض الموضوع (Antithèse) المســـيحية، التي تأتي بشموليتها وأخلاقها وروحانيتها لتضرب اليهودية من الداخل وتمثل ثورة عليها. ثم تأتي الديانة الإسلامية الثالثة بقوميتها وعالميتها لتوفّق بين القـــانون والإيمـــان وتكـــون حوصلة أو بالأحرى خلاصة ما مضى وتكون بذلك الجامعة بين الموضوعين (Synthèse).

وإذا نظرنا إلى هذه الجدلية بمنظار توفيقي " **أمكن القول أن الإسلام يمثل بمعنى مـــن المعـــاني توفيقـــا تاريخيـــا حقيقيا – على الصعيد الديني - بين "النظام الديني اليهـــودي" و "الـــنظام الديـــني المسيحي" في مركب ديني جديد أصيل يجمع بين الخاصـــتين الجوهريـــتين في كـــلّ مـــنهما ممثلا طموح الروح السامية إلى التكامل والشـــمول والتوحيد والجمع بين الدين والدنيا** "[29]. كما أن الطرح الذي يطرحه الفيلســـوف برتـــراند راسل Bertrand Russel[30] لا يمكن أن يكون إلا مدعّما لفكرة الـــتوفيقية. فحين يتكلم عن الدولة الرومانية وعن الكنيسة المسيحية، يقول أن الأولى كـــانت واقعـــا دون مثال، والثانية مثالا دون واقع.فجاء الإسلام كجامع "**بين ذلك الواقـــع وذلك المثال في مزيج واحد. كان الإمبراطورية وكان الكنيسة دون تمييز. كـــان "رومـــا الدولة" وكان "مملكة الله" في وقت واحد ودون ثنائية. ولعل دولة "الخلافـــة" الإســـلامية هي "المؤسسة" التي جسدت هذا المعنى في التاريخ بوجهيها**

29 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 111.

[30]Bertrand Russel , History of Western Philosophy, London, George Allen and Unwin, 1961, P 482.

المـــتوحّدين: الديـــني والسياسي"[31]. وعليه، فما يمكن استخلاصه من هذا العرض الموجـــز للديانات السامية الثلاث هو أن الإسلام جاء كموقف وسط بين خصوصية اليهودية وشمولية المسيحية. وجّد هذه بتلك ودُعي باسم ديانة التوحيد.

* على الصعيد الحضاري الإسلامي:

واجهت الحضارة الإسلامية، ولربما لأول مرة في تاريخ الحضارات نظامين حضاريين متعارضين هما: الهيلينية الرومانية والمؤثرات الفارسية الهندية وجمعت بينهما **" في مركب حضاري جديد، فمن هذه الناحية، كانت الحضارة الإسلامية أيضا مشروعا توفيقيا ضخما - بحكم موقعها المتوسط - بين العنصرين الحضاريين العظيمين في التاريخ الآسيوي-الأوروبي القديم والوسيط"**[32]. وهذا راجع حسب الباحث بيرنارد لويس (Bernard. Lewis) بدون شك إلى خصوصيات الحضارة الإسلاميـــة. فـــ" **الخاصية الأولى التي تبهرنا هي القوة الاستيعابية الفريدة للثقافة العربية، التي غالبا ما أسيء عرضها على أنها قدرة على التقليد والمحاكاة. لقد وحّدت الفتوحات العربية لأول مرة في التاريخ، المناطق الشاسعة المترامية من أطراف الهند والصين إلى تخوم اليونان وإيطاليا وفرنسا. وقد وحّد العرب في مجتمع واحد، بالقوة العسكرية لفترة، ثم باللغة والعقيدة لفترة أطول بكثير، ثقافتين متصارعتين سابقا، هما: التراث المتوسطي المتنوع العريق لكل من اليونان والرومان والعبران والشرق الأدنى القديم، والحضارة الغنية لفارس بأنماطها الخاصة في الحياة والفكر وصلاتها المثمرة بالثقافات الكبرى في الشرق البعيد وبتعايش كثير من الأقوام والعقائد والثقافات في نطاق المجتمع الإسلامي، تولدت حضارة جديدة متنوعة في أصولها وفي أجناس مبدعيها، ولكنها تحمل في جميع مظاهرها الطابع**

31محمد جابر الأنصاري، المرجع نفسه ص. 111.

32 محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص 112.

الخصوصي للإسلام العربي"[33]. ومن ثم يكون التوفيق بين كل تلك الحضارات ليس مجرد اختيار الجمع بين عناصر مختلفة ومبعثرة، بل " **إزالة المفارقة بين طرفين رئيسيين يتم التقريب بينهما في معادلة تركيبية واحدة متوازية متسقة.[فالتوفيق] مرحلة أعلى وأكثر تطورا - في الفكر والحضارة - وأكثر تحديا وصعوبة من عملية الانتقاء الحر غير المقيد بمعطيات مسبقة وغايات محددة.** "[34].

والتوســـط الذي اعتبر دائما سمة من سمات التطور الحضاري الإسلامي، يتحول حـــين يـــتزعزع كيان الدولة وتضطرب القيم إلى تردد وحيرة بين المتعارضات القوية كالصـــراع العقـــيم الذي يظهر في كل مرة بصفة أو بأخرى بين السلف القائم على التســـليم بالـــنص كمُعطى نهائي ومذهب المعتزلة الذي قرر للعقل كل الحرية في فهم النصـــوص وتأويـــلها. ولعـــل في النص التالي مادة لمن يهمه التعمق أكثر في موضوع الـــتوفيقية. أما نحن فسنكتفي بهذه المقارنة بين العقل والوجدان التي يراها الشيخ محمد عـــبده بمـــثابة " **عيـــنان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب، وأخرى تمد إلى الـــبعيد، وهـــي في حاجة إلى كل منهما ولا تنتفع بإحداهما حت يتم لها الإنتفاع بالأخـــرى. فالعـــلم الصحيح مقوّم الوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العـــلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان. فـــإذا اقتصر دين على أحد الأمرين، فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم عـــلى الأخرى، ولن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الإنسان الواحد إنسانين والوجـــود الفـــرد وجوديـــن.**"[35] فالإسلام في هذا المنظور يبقى تنوعا على وحدة وتعارض مع اتفاق وتعددُ ضمن توحّد إذا سلّمنا بأن التوفيق " **ينطلق من مبدأ وجود**

---

[33] Bernard Lewis , The Arabs in History, London, Hutchinson, 1968,. P 140.

34 محمد جابر الأنصاري، مرجع نفسه، ص 114.

35 محمد عبده ، الإسلام بين العلم والمدنية، ط دار الهلال ، 1960 ،ص 187.

تعــارض - ولــو ظاهري - بين جوانب الحياة ثم يتقدم لإزالة الفوارق واكتشاف التماثل فيما بينها حتى يحقق أقصى قدر ممكن من التوازن بين الجانبين. "[36]

يمكن القول إذن على ضوء هذا التعريف، أن الفكر العربي الإسلامي، إذا كان يفصل **" بين السماء والأرض، بين المطلق والنسبي، بين اللانهائي والمحدود، ... (فإنما) يفصل بينهما ذلك الفصل الذي لا يجعل لكل عالم من العالمين أهلا غير أهل العالم الآخر، بل عنده أن أهل هذا هو أهل ذلك، غير أن الواحد تمهيد للثاني كما تكون المقدمة للكتاب. فإذا أساغ غير العربي أن يكون لقيصر عالم ولله عالم، وأن تكون مملكة الأرض غير مملكة السماء، فالعربي يفضل أن يجعل العالمين كليهما لله ولقيصر. ليكون الله حاكما في كليهما وقيصر محكوما في كليهما. "**[37] ومن ثم يُستخلص أن العقيدة الإسلامية تقوم على التكامل والتواحد لا على التصارع والتضاد لكونها مؤسسة على مبدأ الوحدانية المطلقة ولكون التوحيد الرّكن الأول من إيمانها. يعتبر مفهوم التوفيقية إذن فوق مستوى الثنائية ودون مستوى الوحدانية **" لأن مستوى الوحدانية لا يمكن بلوغه على الصعيد التاريخي والإنساني بصورة مطلقة، وإن كان يملك التطلع إلى شيء يقرب من كمال مثاله حسب الطاقة الإنسانية طبقا لما تبيحه الضرورات الوجودية. ومن هذا المنطلق، جمعت النظرة الإسلامية بين الدين والدولة وبين الفرد والجماعة في نظام عقيدي شمولي واحد، وجمعت الحضارة الإسلامية بين العناصر والثقافات والأقوام في وحدة عالمية تتخطى الحدود والحواجز. ذلك سعي للإقتراب من مثال التوحيد في عالم تنقسم عناصره على ذاتها ولا تتوحد بفعل طبيعتها، فتعمل النزعة الموحدة على إخضاعها لنظرتها بمسعى التوفيق والجمع والتقريب. "**[38]. وهنا بالضبط تبرز أهمية الدور الخاص الذي يلعبه العقل في تقليص الهوة بين مفهوم الوحدانية المطلق ومفهوم الإنسانية المحدود، بل

---

36 محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص 128.

37 زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 321 .

38 محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص 129.

وأكثر من ذلك، إفساح المجال لإرادة الإنسان حيث أن " **... كل عقيدة من العقائد الوحدانية جابهت مشكلة التوفيق بين حرية الإنسان وقدرته من جهة، والعناية الإلهية والقدرة الإلهية المطلقتين من جهة أخرى، وتساءلت عما إذا كان للإنسان ذاته أثر في الأحداث البشرية في التبدل الحضاري. فكانت تلك الأبحاث والمجادلات والمنازعات حول "الحرية" و "التحتيم" و "التخيير"و"التسيير" التي لعبت دورها الكبير في تطور هذه العقائد، وفي الفرق التي نشأت عنها، وفي الاتجاهات الحضارية التي سلكتها...** "[39]. ولعل أهم ما يمكن استنتاجه مما سبق هو أنه " **... حيث ما استطاعت العقيدة أن توفّق بين عناية الله وحرية الإنسان، وأن تؤمن بقدرة الإنسان على الاختيار وبالتبعة التي يحمّله إيّاها الاختيار، انفتح المجال أمام الأفراد والشعــوب للإقــدام والفعل في ميادين الفكر والإنتاج** "[40]. وما مفهوم التوحيد بكل إنتاجاته الفكرية - الفلسفية أو الدينية أو الاجتماعية - الثقافية أو السياسية التي ستتم الإشارة إليها إلاّ دليل على قدرة هذا العقل الذي نال حصة الأسد سواء عند الإغريق أو عند المسلمــين (على الأقل عند مجموعة لا بأس بها منهم).

* التوحيد في الفلسفة الإسلامية:

من المشاكل الفلسفية التي طبعت الفكر الإنساني ككل، قضية الواحد وعلاقته بالكثرة. وقد ظلت هذه المشكلة تعالَج في المدارس اليونانية على الصّعيد الطبيعي، أما في مدرسة الإسكندرية[41] وفي العالم الإسلامي، فقد انتقلت الى الصعيد الديني. ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإن مغزاها قد تغير تماما، وأصبح هدف مدرسة الإسكندرية، كما أصبح هدف مفكري الإسلام بعد ذلك "**بناء نظام للكون يوفّق**

---

39 قسطنطين رزيق، نحن والتاريخ، بيروت، 1948، ص 185-186.

40 المرجع نفسه، ص 186.

41 مدرسة الإسكندرية: بعد موت الإسكندر، أخذ اليونانيون الراجحون تحت النير المقدوني يترعون الى التحرر ويضطهدون كل من له علاقة بمقدونية. ومن جملة الذين اضطُهدوا لهذا السبب، أساتذة مدرسة أثينا التي أنشأها أرسطو – وقد أخذت عليهم نزعتهم عليهم المقدونية – فلجؤوا إلى الإسكندرية حيث أنشأوا مدرسة أمّنت استمرار تقليد المشائي وظلت قائمة حتى فتح العرب مصر ... أنظر: تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري و خليل الجرّ . ج2 ،دار الجيل، بيروت، ط3 ، 1993،ص 07-08-09...18.

بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية. وفي نظام كهذا، تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثرة نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبنيان الفلسفي بأسره"[42]. وقد أخذت كلمة التوحيد في الثقافة العربية الإسلامية مدلولا فريدا في خصوبته وعمق أثره واعتُبرت غرضا تصبو إليه الفلسفة كما يصبو إليه الدين الإسلامي. فالحكمة اليونانية سواء بقسميها الأرسطي المشائي أو الأفلاطوني الإشراقي المحدث، تنطلق من مبدأ توحيدي " **ونحسب أن هذا هو حجر الأساس في ذلك اللقاء التاريخي الخصب بين الإسلام والهيلينية. فالمشائية تستند إلى المنطق الأرسطي (الصوري) الذي يضع في الصدارة مبدأ "عدم التناقض" ويرى الوجود كلا منطقيا منسجما مع ذاته، صادرا في كليته عن محرك أول أوحد. والأفلاطونية المحدثة تنطلق من فكرة "الواحد" الأول الذي صدر عنه الكون انبثاقا بفيض إشراقي منزّه عن المادة** "[43]. وكذلك الأمر بالنسبة للإسلام أين نشأ التفكير الفلسفي في صلب التفكير الديني وانتشر عند المعتزلة قبل أن يتناوله الفلاسفة.

إن أحد أهم المبادئ التي يقوم عليها الفكر المعتزلي هو "المنزلة بين المنزلتين". وعلى أساس هذا المبدأ، انفصل واصل بن عطاء عن أستاذه الحسن البصري. ذلك لأنه حكم على المسلم الذي يرتكب الكبيرة دون الشرك بأنه لا مؤمن ولا كافر، بل فاسق. وجعل الفسق منزلة مستقلة عن منزلتي الكفر والإيمان، تقع بينهما، فيكون الفاسق دون المؤمن وخير من الكافر. وفكرة التوسط هذه، اقتبسها المعتزلة من آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدعو إلى الطريق الوسط والإبتعاد عن التطرف، كما يكونون قد اقتبسوها عن أرسطو الذي يجعل الفضيلة وسطا بين طرفين وعن أفلاطون الذي يجعل منزلة بين منزلتي الحسن والقبح.

---

[42] I. Madcour, La place d'AL-Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934, P.46.

[43] محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص.587.

تناول المعتزلة[44] هذه الفكرة وراحوا يتوسعون فيما ذهبوا إليه من قضية المترلة بين المترلتين حتى جعلوا منها مبدءا عقليا خلقيا، وخطة فلسفية هي خطة الاعتدال في الأمور والتوسط بين المتطرفين. فعندما نظروا إلى المعاصي، رأوا أنها على نوعين: كبيرة وصغيرة. وقد قسّموا الكبيرة إلى نوعين أيضا، منها ما يخلٌ بأصل من أصول الدّين واعتقاد وقوع الظلم من الله، فمن ارتكبها كان كافرا، ومنها مالا يخلٌ بأصل من أصول الدين، كقتل النفس والزنا وشهادة الزور... ومن ارتكبها فليس بمؤمن لارتكابه ما ينهى عنه الدين، ولا بكافر لأنه ينطق بالشهادة، بل هو فاسق.

هذا فيما يخص مبدأ التوسط والاعتدال، أما عن مفهوم التوحيد، فيُعرّفونه على أنه " **العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به "**[45]. ويضيفون على ذلك عند تطرقهم إلى مسألة صفات الله وذاته، أن هذا الأخير (الله) " **عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصُّ الوصف، لشاركته في الألوهية "**[46]. ولعل ما جعل هؤلاء المفكرين يوجهون جلّ اهتماماتهم إلى هذا الموضوع؛ إلى درجة أنهم سمّوا بأهل العدل والتوحيد، هو ما آل إليه الشيعة في عصرهم من حصر للخالق في صورة مادية مجسمة متأثرين بقراءات وممارسات فارسية الأصل. فحاربوا بشراسة كل ما يمكنه أن يؤدي بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى التشبيه أو اعتبار صفات في الله. ودائما في محاولاتهم الدءوبة لتوضيح وترسيخ هذا المفهوم، يقولون: " **إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ... ولا شخص ولا جوهر ولا عرض... ولا يجري عليه زمان ...**

---

44 كانت نشأة المعتزلة في أول أمرها سياسية وقد قال واصل بن عطاء بالمترلة بين المترلتان لاعتبارات سياسية " **في زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق. فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب صغيرا أو كبيرا مشركا بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج** " البغدادي، مذكور في تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 153.

45 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح ، عبد الكريم عثمان، ط مكتبة وهبه، القاهرة، 1965 ص. 128.

46 الشهرستاني، الملل والنحل، تح عبد العزيز محمد الوكيل، ط مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1968، ص44.

ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدّالة على حدثهـــم... وليس بمحدود ولا والد ولا مولود... ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام. شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء. إنه القديم وحـــده لا قـــديم غيره ولا إله سواه... "[47]. وهم بذلك اعتَبروا أن معرفة الله ليست واجبة لذاتها باعتبارها كما ذهب إليه الفلاسفة تمثل كمال العقل ومطلق السعادة وإنما هي عند أهل العدل والتوحيد واجبة لما تؤدي إليه من الإلتزام بحدود الشريعة الذي هو غايـــة الدين. لذلك حاولوا جاهدين تركيز حقيقة التوحيد في النفوس، مستعملين في ذلـــك مختلف الأساليب، كما استخدموا ما تيسر لهم من المعطيات الفلسفية والطبيعية هادفين إلى أن يصل التصديق بهذه الحقيقة إلى مرتبة الدفع إلى العمل وبذلك يمكن أن نعتبر تلك الأسالبب وتلك المعطيات الفلسفية والطبيعية ولو بصفة غير مباشرة مسعى إلى تحقيق العمل السلوكي رغم ما يبدو من بُعدها أحيانا عن ميدان العمل.

* التوحيد عند الفلاسفة المسلمين:

لمـــا كان " الكثير " يقال مقابل "الواحد"، ارتأى الفلاسفة تحديد معنى الواحد لتـــبديد الظـــلام عن هذه الكلمات. فالله واحد، لكن السؤال الذي يطرح هو بأي المعاني يمكن وصفه بهذه الصفة.

مـــن بين الفلاسفة الذين تطرقوا إلى هذا الموضوع، الكندي، ويبدأ أولا بتعريف كـــل مـــا هو غير "الواحد" بحق فيقول: " **الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو المترادفة، لأنه في هاتين الحالتين يدل على أشياء كثيرة؛**

– وليـــس هو المقول بحسب العنصر (الأسطقسّ)، لأنه يدل أيضا على عدة أشياء مثل: الباب والسرير من حيث العنصر الذي هو الخشب؛

47 الأشعري، مذكور في تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق ، ص 44.

– وليـــس هو الغير القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بـــالفعل، و ما لا ينقسم بالقوة: فالأول هو الذي يصعب جدا تقسيمه، مثل الماس، لكن للماس أجزاء، فهو كثير وليس واحد. "[48]

وانطلاقا من كل هذه المعطيات، يستنتج الكندي أنّ " **الواحد بحق ليس عنصرا، ولا جنسا، ولا نوعا، ولا فردا، ولا فصلا نوعيا، ولا خاصة ولا عرضا عاما، ولا حركة، ولا نفسا، ولا عقلا، ولا كلا، ولا جزءا، بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب "[49]**. ويضيف دائما في نفس المعنى: " **وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يهب الوحدة لكل ما هو واحد، ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهبي الوحدة إلى غير نهاية. بل لا بد من التوقف عند واهب أعلى، هو الواحد الحق، الواحد الأول... "[50]**.

وهكـــذا يـــنهي الكندي هذا العرض بقوله: " **إذن فالواحد الحق هو الأول، والخالق، والحافظ لكل ما خلق. وهو وحده الجدير بوصف الواحد، و ما عداه فلا يقال عليه "الواحد" إلا مجازا. "[51]**.

ثم جاء أبو نصر الفارابي (259هـ - 339هـ / 873م - 950م) وكانت البلاد الإسلامية مسرحا للتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي، فركّز على إعادة الوحدة إلى الفكر وإلى المجتمع، " **إعادة الوحدة إلى الفكر بالدّعوة إلى تجاوز الخطاب "الكلامي" السّجالي، الجدلي والسفسطائي، والأخذ بخطاب "العقل الكوني"، الخطاب البرهاني، وإعادة الوحدة للمجتمع ببناء العلاقات داخله على نظام جديد يحكي النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزاءه ومراتبه "[52]**. ولهذا اتجه للمنطق الأرسطي وإلى القسم البرهاني منه تحديدا، قاصدا تحقيق مشروعه التوحيدي، محاولا

---

48 الكندي، مذكور في موسوعة الفلسفة، عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2 ، بيروت، 1984، ص 19.

49 نفس المرجع، نفس الصفحة.

50 نفس المرجع، نفس الصفحة.

51 نفس المرجع، نفس الصفحة.

52 محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، دار الطليعة ، بيروت، ص241 .

من خلاله التنظير الاجتماعي والسياسي انطلاقا من المبادئ العلمية الكونية بقوله بأن "الموجود الأول هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريئ من جميع أنحاء النقص ... وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده. وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا ... ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه. فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته... ولا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له، ... فإنه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلا... ولا أيضا له صورة ... ولا أيضا لوجوده غرض وغاية حتى يكون... وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ... وأيضا فإنه لا يمكن أن يكون له ضدّ ... (وهو) غير منقسم بالقوة إلى أشياء بها تجوهره ... "[53].

ينبغي الإشارة إلى فيلسوف آخر تطرق لموضوع التوحيد وقد أتى ذلك منسجما مع عقيدة الدولة الموحدية وسياستها العقلانية. إنه أبو الوليد أحمد بن رشد (1126م - 1198م) الذي انتهج منهج التأويل العقلي الذي كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية آنذاك.

رأى الفيلسوف القرطبي " أن المجتمع العربي الإسلامي تمزّقه انقسامات الفرق والشيع والمذاهب الاعتقادية وتحوّله إلى جماعات بشرية هشّة، وأن توحيد المسلمين لا يكون إلا بإصلاح عقلياتهم وتوحيدها بالرجوع إلى أصول ثابتة يتفقون عليها، ووجد أن الأصل الأول هو القرآن الكريم وهو يدعو إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان والقضايا الميتافيزيقية الكبرى. والأصل الثاني هو فلسفة أرسطو التي بدت لابن رشد أنها تمثل قمة العقلانية بمنطقها المتماسك وبنائها للعلم على

---

53 الفارابي، المدينة الفضيلة ومختارات من كتاب الملة، © موفم للنشر 1999، النشر الثاني، ص 3-4-5-6-7-8-9.

أساس الكليات "[54]. ويتبين من هذا النص أن ابن رشد ينظر لمذاهب الشريعة الإسلامية على أنها شريعة واحدة، ويقصد بذلك محاربة التعصب للمذاهب، ذلك التعصب الذي أنتجه الإسراف في التقليد وتقديس ما مضى بالحق أو بالباطل، تلك هي الرّؤيا التي جاء بها ابن تومرت من خلال عقيدة (سياسة) التّوحيد، وهي كذلك نظرة معاصرة قامت على أساسها عدة حركات إصلاحية ولعل أهمها دعوة الشيخ محمد عبده.

* المفهوم القرآني للتّوحيد:

إنّ البحث في مفهوم التوحيد من المنظور الديني الإسلامي القرآني، يبين أنّ هذه الظاهرة (أي التوحيد) ليست جديدة على الإنسان ككل. إذ قال بها جميع الرسل والأنبياء. وليس من المغالاة ربما، القول بأن القرآن كان أكثر الكتب السماوية تكريسا للدعوة إلى التوحيد. فمن آيات هذا الأخير: " **ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتّقون "**[55]، **"وإلى مَدْيَنَ أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره "**[56]، **"وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره "**[57]، **"وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره "**[58]، **"وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتّقوه "**[59]، **"وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكّلوا إن كنتم مسلمين "**[60]، **"وقال**

54 مجلة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، ابريل /يونيو 1999، ص 202-203.
55 القرآن:، سورة المؤمنون، الآية 63.
56 المرجع نفسه، سورة هود، الآية 83.
57 نفس المرجع ، نفس السورة، الآية 60.
58 نفس المرجع، نفس السورة، الآية 50.
59 المرجع نفسه، سورة العنكبوت، الآية 15.
60 المرجع نفسه، سورة يونس، الآية84 .

المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم "[61]، وقال الله مخاطبا آخر أنبيائه: "وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون "[62].

ومن هنا يتجلى بوضوح أن الإيمان بإله واحد قد عرفته جميع الدّيانات السماوية، اليهودية والمسيحية ... ونشرته في الإمبراطورية الرومانية وفي شبه الجزيرة العربية، لكن من تعود له الصدارة ربما في توحيد الخالق وتبجيله هو الإسلام. يُعدّ أول ركن من أركان هذا الأخير هو الشهادة أنّ لا إله إلا الله، ومن ثم تتحول هذه الشهادة إلى شيء أكثر من الشهادة، أي إلى يقين يلازم المؤمن كل حياته. يكفي المرء قولها حتى يُعتبر مسلما وعضوا في المجتمع الإسلامي، كما يقولها المؤذن في ندائه للصلاة ويكررها المؤمنون في الحج وأثناء الاحتضار.

ينبغي الإشارة هنا أن كلمة التوحيد غير موجودة في القرآن ولا تظهر في أي نص من نصوصه، ماعدا ربما في كلمة مقاربة مثل "الواحد" أو "الوحيد" اللتان تعتبران صفتين لله. هذا وتصرح آيات عديدة أن مهمة الرسول الأولى هي الدعوة إلى عبادة إله واحد وعدم الإشراك به أحدا. ومعنى وحدانية الخالق واضح في النصوص القرآنية مثل " **ليس كمثله شيء** "[63] أو " **قل هو الله أحد الله الصّمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوءا أحد** "[64]. وتسمى هذه السورة بسورة التوحيد.

* التوحيد في معناه الموحدي (التومرتي):

عرفت وحدة البلاد الإسلامية قولبة في العديد من ملامحها حيث صاغتها من جهة، المبادئ الدينية، ومن جهة أخرى، العادات والتقاليد المحلية التي طُبعت بالطابع الإسلامي. ومن ثم، تظهر بوضوح الجدلية القائمة بين الإسلام كدين، أو كما

---

61 المرجع نفسه، سورة المائدة، الآية74.

62 المرجع نفسه، سورة الأنبياء، الآية 25.

63 المرجع نفسه، سورة الشورى، الآية 11.

64 المرجع نفسه، سورة الإخلاص، الآيات 1-2-3-4.

يسميه الباحث محمد أركون[65]، " الحدث القرآني"(Le fait coranique) والإسلام كثقافة أي حسب نفس الكاتب " الحدث الإسلامي" (Le fait islamique) أو التاريخي. وهو الدين كما فهمته وعاشته كل المجموعات البشرية المسلمة في كافة أنحاء المعمورة. فمن هذه الزاوية، ستنطلق دراسة هذا المفهوم بمحتوياته العقائدية والأخلاقية والاجتماعية عند الموحدين.

يعتبر مفهوم التوحيد الشعار الأساسي الذي استمد منه الموحدون اسمهم ودعموه بمفاهيم أخرى مثل: الخلود، الكمال، القدرة على كل شيء والحكمة الإلهية ... كما يقوم هذا المفهوم عندهم على حرية الاختيار، لكن ليس بالمنظور المعتزلي، ولو أنهم يعملون برأي المعتزلة في تفسيرهم المجازي لبعض الآيات القرآنية وبعض الصفات والنعوت الإلهية. بل بالمنظور التوفيقي (Eclectique) بين مختلف المذاهب. كما يجدر الإشارة إلى أن النظرة الموحدية للرسالة المحمدية استُمدّت من السنة النبوية لا من القراءات التي أنتجتها (أي الفروع).

أما فيما يخص التوحيد عند الموحدين، فكتاب "أعزّ ما يُطلب" لصاحبه محمد بن تومرت يعتبر حوصلة لكل الأفكار والأحكام التي تحتويها هذه العقيدة. فالله في المنظور التومرتي " **يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات إذ لو كان من جنسها، لعجز كعجزها، ولاستحال منه وجود الأفعال، وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعال** "[66]. كما يقول الإمام السوسي دائما في معنى أن لا شيء يشبه الله وأنه لا ينبغي أن نقيس المعروف بالاّ معروف، والخالق بالمخلوق لأنه "**لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على أن يكيفوا بصر مخلوق أو سمعه أو عقله لم يقدروا على ذلك، مع أنه مخلوق. فإذا عجزوا عن تكييف ما هو مخلوق، فعن تكييف من لا يجانسه مخلوق ولا يقاس على معقول أعجز، ليس له مثل يقاس عليه ...** "[67]. فابن تومرت من

---

[65] M. Arkoun, Penser l'Islam Aujourd'hui , Laphomic / ENAL – Alger 1993, P.288.

66 محمد بن تومرت، أعز ما يطلب، نشر لوسياني، طبعة فونتانا، الجزائر، 1903، ص232 .

67 نفس المرجع، ص 233.

خلال مذهبه "الجديد"، يحاول التأكيد على الإعجاز الإلهي ويبين من جهة أخرى أنه بمجرد معرفة الإنسان بوجود مطلق الوجود الذي هو الله، " **علم أن (هذا الأخير) ليس معه غيره في ملكه، إذ لو كان معه غيره لوجب تقييده بحدود المحدثات لوجوب كون الغير المستقلّ منفصلا. والخالق سبحانه ليس بمتّصل ولا بمنفصل، لو اتّصف بالاتّصال والانفصال لوجب كونه مخلوقا، وكون الخالق مخلوقا مستحيلا لاستحالة انقلاب الحقائق، فعلم بهذا أن الله إله واحد، ليس معه ثان في ملكه...** "[68].

ومن ثم، يتّضح إصرار المهدي الموحدي على مفهوم التوحيد إذ جعله أساسا يقوم عليه " مذهبه الجديد " وجوهرا لعقيدته إلى درجة أنه اعتَبَرَ كافرا أو مشركا كل من كان له تفسيرا مغايرا لمعنى واحدية الله الذي أقره هو حسب منظوره الخاص. ويقول في رسالة بعثها إلى جماعة من الموحدين: " **واشتغلوا بتعليم التّوحيد، فإنه أساس دينكم، حتى تنفوا عن الخالق التشبيه والتشريك والنقائص والآفات والحدود والجهات. ولا تجعلوه في مكان ولا في جهة فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات، فمن جعله في جهة ومكان فقد جسّمه، ومن جسّمه فقد جعله مخلوقا، ومن جعله مخلوقا فهو كعابد وثن** "[69].

كما تعتبر إحدى الركائز الأساسية التي تقوم عليها عقيدة التوحيد، هي الإيمان بالمهدي، الإمام المعصوم الذي جاء ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويجمع شمل الأمة تحت كلمة " لا إله إلا الله ".

يتجلى مذهب ابن تومرت في كتاباته التي تتمثل في سلسلة من الكتيبات، تتطرق إلى عقيدة التوحيد ويجمعها عنوانان هما: "أعز ما يطلب" و "المرشدات" (Guides Spirituels). يتجه قسم منها إلى النخبة والقسم الآخر إلى عامة

---

68 نفس المرجع، ص 234.

69 E. Lévi-Provençal, Documents inédits d'histoire almohade, Paris,1928,P 134.

الناس. لكن هذه الإنتاجات، أثارت الشكوك حولها، حتى وإن لم تكن بكاملها، فقسط منها فقط ينفيه بعض الباحثين عن المهدي الموحدي. فالإشارة الأولى مثلا إلى مجموعة "أعز ما يطلب" حسب ماريبال فييرو (Maribel Fierro) [70] تعود إلى عام 650هـ/1164م تحت حكم أبي يعقوب يوسف.

أنهيت النسخة الوحيدة الموجودة عام 579هـ/1171م، أضاف إليها هذا الخليفة كتيبا حول الجهاد. وهذا دليل على أنه كان يتم إدخال التعديلات والإضافات على الإنتاجات الفكرية والأدبية وغيرها، إذا كانت تتعارض مع مصالح بعض الأفراد وعلى رأسهم السلطة الرسمية (كالحاكم مثلا). ينبغي الإشارة أيضا إلى أن محتوى "أعز ما يطلب" لا يوافق ما قاله المؤرخون عن عقيدة المهدي. فبالإضافة إلى فكرة المراكشي التي تتلخص في كون رجل الموحدين الأول ميالا لمذهب أبي الحسن الأشعري، ماعدا في بعض المسائل، وللمذهب الشيعي، ولو أنه حرص على اجتناب العامة له، فهناك تأثيرات أخرى منها الخارجية (الخوارج) والفلسفية، ومنها كذلك الشافعية ويقول بها أورفوي (D. Urvoy) الذي يُدخل في دراسة وتأويل التنزيل، القياس والرأي والظن كما وُجدت هناك بصمات للمذهب الحنبلي. دائما حسب نفس الباحث " **يقوم المذهب الموحدي على الفصل بين العامة والنخبة، تلجأ الأولى إلى النظر العقلي والثانية إلى حفظ وتلاوة مبادئ العقيدة، كما أنه يرتكز على فكرة أن ما يحدد الأمة هو المعتقد الديني** "[71]. وظاهرة التمييز هذه بين فئات المجتمع، والتي سيتم التطرق إليها لاحقا، لم تكن جديدة على الفكر العربي الإسلامي، بل وعلى الفكر الإنساني القروسطي بصفة عامة. وقد تساعدنا هذه الفكرة على فهم الرّؤيا التي جاء بها الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل للدين والتي تخص المحددات الأساسية لكل طبقة من الطبقات الاجتماعية. فكما سبق ذكره، إن ما يحدد ويميز بين مختلف فئات

[70] Maribel Fierro , HISTORIA DE ESPAÑA, OP. Cit, Chap 07 , La religion, P 443.

[71] Dominique Urvoy , Le Monde des Ulémas andalous du XIème au XIIIème « s », Librairie DROZ, Genève, 1978, P 443.

المجتمع، هو درجة قدرة كل واحدة منها على تجريد الأشياء والأفكار. فلما عاش "حي بن يقظان" وهو الشخصية الرئيسية لقصة ابن طفيل، بين الناس، وفهم أحوالهم وعرف أن "**أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، وأن الحكمة كلها، والهداية والتوفيق في ما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال، وكُلٌّ ميسّر لما خُلق له** "[72].

ومن الذين شكوا كذلك في مصداقية عقيدة ابن تومرت، أو بالأحرى في جزء منها، هو الباحث فليتشر (M. Fletcher) الذي يبرز التحريفات التي دخلت عليها (على العقيدة) بل والإضافات كذلك، بمحاولة السنوفيق وخلق الانسجام بين "النص التومرتي" والوسط الأندلسي المتنوع ثقافيا وإثنيا (Différent culturellement et ethniquement) ، وقد سبقت الإشارة إلى المسافة التي كانت تفصل السلطة الموحدية عن المجتمع الأندلسي الذي تمكن من تحقيق وحدة نوعية ليست كالتي أرادها له النظام القائم، بل هي وحدة تنطلق من معطيات أندلسية بحتة، رفضت ضمنيا في أول الأمر الإيمان بالمهدي والدعوة له، كما بقيت متمسّكة بالمالكية. ومن ثم، فالمفهوم الموحدي للدين في الأندلس، لم ينحصر في عقيدة ابن تومرت أي "التوحيد"، لأنه في واقع الأمر، لم يحصل اعتناق لهذه العقيدة من طرف سكان شبه جزيرة إيبيريا، وإن حصل، فكان نسبيا. فما وقع هو خضوع لسلطة بل عقيدة سياسية اجتماعية كانت المفر الوحيد للتّخلّص من الخطر المسيحي. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى، أضفى الفكر الموحدي على ثقافات الأندلس عناصر جديدة انصهرت فيها وأعطت نتاجا حضاريا أندلسيا موحديا ذا طابع خاص.

انتقد الباحث أورفوي (Urvoy) طرح فليتشر (Fletcher) الذي اتهم إنتاجات ابن تومرت بالمزيفة بقوله بأنه لم يكن من الممكن فرض تلك الأفكار وتلك العقيدة على المثقفين خاصة والناس عامة في الأندلس دون أن تكون ردّات فعل ومعارضات

---

72 ابن طفيل، حي بن يقظان، الأنيس، 1994، ص 160.

قوية، ومن ثم فخلق الانسجام كان شبه مستحيل، والدليل على ذلك، سلسلة الثورات التي عرفها النظام الموحدي والتي قامت ضده طيلة تاريخ وجوده بالأندلس.

يمكـــن تـــلخيص تعليمات عقيدة التوحيد التي أتى بها ابن تومرت حسب بعض الرسائل التي كتبها الخليفة في سلسلة من التوصيات ذات طابع أخلاقي هدفها ترسيخ فكرة وحدانية الله عند الشعوب التي أسلمت حديثا. هذا وقد احتوى مذهب المهدي الموحدي زيادة على مبادئ العقيدة، التشريع والأخلاق.

أما التشريع، فمبدؤه الأساسي هو عدم إعطاء أي أهمية للعقل في وضع الأحكام الدينية، استبعاد الظن، العودة إلى القرآن والسنة، منع استعمال كتب الفروع، الإجتهاد في تطوير الفقه، منع الإنتماء إلى إحدى المدارس الفقهية.

وبالنسبة للأخلاق، فأهم شيء هو مراقبة الأخلاق: واجب الصلاة، الجهاد، تجنب التراع والشقاق بين المسلمين، عدم تبديد الأملاك، عدم السرقة، عدم الخيانة والخداع، عدم الحسد، عدم العقاب بالتّمثيل والتشويه، العدل في تقسيم الغنائم بإعطاء حصة للصّغير (L'infante)، ثلاث حصص للفارس المجاهد ووضع حصة خامسة في الخزينة العمومية، منع شرب الخمر وبيعه، وتحريم الموسيقى والشّكوى...

كل هذا يبين أن أكثر ما ميز العهد الموحدي هو التشدد الديني الذي فرضه المهدي بن تومرت ثم خليفته عبد المؤمن بن علي من بعده. وكان هذا الأخير حسب رواية بن القطان[73]، يجعل أبناءه يلبسون مثلما كان يلبس هو، أي ثوبا من الصوف، ويفرض عليهم تطبيق الفرائض والسنن الدينية بحذافيرها. فكانوا يؤذنون للصلاة، ويؤدون الصلوات جميعها في المسجد، ويتلون حزبا كاملا من القرآن بعد الصلاة. حتى لما ولاّهم على المقاطعات الموحدية البعيدة، بعث معهم من يذكّرهم بواجباتهم الدينية. فقد شاعت وقتئذ فكرة أن من يتخاذل عن تأدية الصلاة، يكون عقابه، قطع

---

73 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 132.

رقبته. كما حرص الخليفة على نشر عقيدة شيخه وإرغام الخاصة والعامة على تعلمها والعمل بها ليكبر عدد معتنقي "المذهب الموحدي التومرتي".

لم ينقطع الخليفة عبد المؤمن يوما عن المناداة بمكارم الأخلاق وعقاب كل من يحيد عنها حيث أصدر أمرا بدراسة عقيدة التوحيد التي تُعدّ ركن الدين. كان على طلاب العلم حفظ "عقائد" المهدي والتعليق عليها، أما العامة، فتكفيها عقيدة المهدي الأساسية. وأمر عبد المؤمن الطلبة[74] بمراقبة أفراد الجماعة وإرغامهم على تأدية الصلاة وحفظ فاتحة الكتاب وسورة أخرى. كما فرض الانتظام في إعطاء الزكاة لتزويد خزينة الدولة وتموين الحروب (الجهاد). كما نشير إلى أن عصيان أمور كهذه في ذلك الوقت كان يعني موت العاصي.

كل هذا، ينبغي أن يجعل الباحث يتريث في إصدار حكمه فيما إذا كانت عقيدة المهدي بن تومرت مذهبا أم لا.

كان علم الأصول منتشرا بين مسلمي الغرب الإسلامي، والأندلس خاصة تحت حكـــم المرابطين، ومن ثم، فالموحدون لم يأتوا بجديد للأندلس في هذا الميدان، هذا من جهـــة، ومن جهة أخرى، كانت المالكية راسخة في ثقافة شبه جزيرة إيبيريا إلى درجة أن اســـتحال عـــلى الحكـــام الجدد القضاء عليها. لعل هذا ما جعل البعض يقول أن ابـــن تومرت لم يؤسس مدرسة خاصة به. لكن الموضوعية في التحليل تقول أنه حتى وإن اكـــتُفي بالجمع والتوفيق بين عدد من المذاهب الموجودة قبلا، فإن الأخذ ببعض عناصـــر كـــلّ مـــنها وإعـــادة تركيبها تركيبا خاصا، يعطي بدوره رؤيا جديدة لها خصوصـــياتها ومحدّداتها وتتحكم فيها إيديولوجيا جديدة منبثقة من واقع العصر. فمن ثم، لا يمكـــن المغامرة بقول أن ما جاء به الشيخ السوسي ليس مذهبا (Doctrine) علما بـــأن هـــذا الأخير يمكن حصره في "**مجموعة من المفاهيم، نؤكّد على أنها صحيحة،**

74 الطلبة: هم شريحة خاصة في المجتمع الموحدي ينحدرون عموما من الطبقات العليا، تلقوا تعليما خاصا في مدرسة مميزة أنشأها عبـــد المؤمـــن بن علي. فتخرّج منها الحكام والأمراء (أبناء الخليفة) والإداريون، والحفاظ والمؤذنون.

والـــتي من خلالها، ندّعي إعطاء تأويل وتوجيه وتسيير للأحداث... "[75] أو أكثر من ذلـــك، فـــالمذهب هو "**مجموعة منظمة من الأحكام والتأويلات ذات طابع نظري، خاصـــة بكاتب أو بمدرسة، والتي تعطي عموما مادة للتعلم (Lieu d'enseignement) كما تقترحه الإيتيمولوجيا (l'Etymologie): مذهب = تعلم، (Doctrino=Docere)**"[76].

فحتى وإن لم يأت ابن تومرت بجديد، فإن عبقريته تكمن في توفيقيته (Eclectisme) وقدرته على الجمع والتنسيق بين مختلف المدارس للخروج بمفهوم خاص للدين فيه من اللّدُني والوقتي ما يغذي ويشبع المخيال الجماعي. وما العقائد والأدب والفن الموحديين إلا دليلا ماديا على ذلك، كما لا ينبغي إغفال أن هذا المفهوم (أي التوحيد) وما نتج عنه من تغيرات وأزمات سواء في الميدان الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي أو الديني، فتح الطريق واسعا في المغرب والأندلس أمام انتشار الصوفية.

فأكـــثر ما جاء به المذهب التومرتي إذن، دون نفي أي تحول أو زيادة أو نقصان طرأ عليه، هو انفتاح الأنظمة الشرعية على مختلف المدارس الأخرى جامعا بذلك، من جهـــة كـــل مـــا يمكّنه من أن يشُلّ ويقمع المذهب المالكي في المعنى الذي أعطاه إياه المـــرابطون من تحجر وعقم، ومن جهة أخرى، يضم إلى الكتلة الإيديولوجية الموحدية كل الخارجين عن السلطة السابقة (المرابطية) والمعادين لها. إضافة طبعا إلى زيادة وكبر شأن الوسط البربري الذي تميز بتشدده الاجتماعي والديني والفكري في صياغة ووضع قواعد هذا المذهب.

كانت السياسة الدينية الرسمية للحكام الموحدين منذ عهدي المهدي وعبد المؤمن تتمثل في استبدال المالكية بالمذهب الجديد على حساب الإطارات والموظفين الدينيين.

---

[75] Le Robert Méthodologique , OP. Cit, P 421.

[76] Dictionnaire de philosophie , Gérard Durosoi – André Roussel, Éd , Nathan – Paris, 1990, P 98.

والــتي من خلالها، ندّعي إعطاء تأويل وتوجيه وتسيير للأحداث... "[75] أو أكثر من ذلــك، فــالمذهب هو "**مجموعة منظمة من الأحكام والتأويلات ذات طابع نظري، خاصــة بكاتب أو بمدرسة، والتي تعطي عموما مادة للتعلم (Lieu d'enseignement) كما تقترحه الإيتيمولوجيا (l'Etymologie): مذهب = تعلم، (Doctrino=Docere)"**[76].

فحتى وإن لم يأت ابن تومرت بجديد، فإن عبقريته تكمن في توفيقيته (Eclectisme) وقدرته على الجمع والتنسيق بين مختلف المدارس للخروج بمفهوم خاص للدين فيه من اللّدُني والوقتي ما يغذي ويشبع المخيال الجماعي. وما العقائد والأدب والفن الموحديين إلا دليلا ماديا على ذلك، كما لا ينبغي إغفال أن هذا المفهوم (أي التوحيد) وما نتج عنه من تغيرات وأزمات سواء في الميدان الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي أو الديني، فتح الطريق واسعا في المغرب والأندلس أمام انتشار الصوفية.

فأكــثر ما جاء به المذهب التومرتي إذن، دون نفي أي تحول أو زيادة أو نقصان طرأ عليه، هو انفتاح الأنظمة الشرعية على مختلف المدارس الأخرى جامعا بذلك، من جهــة كــل مــا يمكّنه من أن يشُلّ ويقمع المذهب المالكي في المعنى الذي أعطاه إياه المــرابطون من تحجر وعقم، ومن جهة أخرى، يضم إلى الكتلة الإيديولوجية الموحدية كل الخارجين عن السلطة السابقة (المرابطية) والمعادين لها. إضافة طبعا إلى زيادة وكبر شأن الوسط البربري الذي تميز بتشدده الاجتماعي والديني والفكري في صياغة ووضع قواعد هذا المذهب.

كانت السياسة الدينية الرسمية للحكام الموحدين منذ عهدي المهدي وعبد المؤمن تتمثل في استبدال المالكية بالمذهب الجديد على حساب الإطارات والموظفين الدينيين.

---

[75] Le Robert Méthodologique , OP. Cit, P 421.

[76] Dictionnaire de philosophie , Gérard Durosoi – André Roussel, Éd , Nathan – Paris, 1990, P 98.

الباب الثاني

التمييز على الصعيد الفكري ثم الاجتماعي الطبقي .

1- التمييز على الصعيد الفكري:

غذى العصر الوسيط نمطا خاصا من التفكير و الممارسة الحضارية نتجت عنه فلسفة التوحيد التي سبقت الإشارة إليها و التي تزامنت مع فلسفة أخرى هي فلسفة التمييز. لقد فرض منظروا العصر الوسيط العقيدة الموحدية على الكل كما فرضوا رؤيا معينة للعالم و ذلك بغرض توحيد كلمة الأمة الإسلامية الموحدية. هذا من جهة، و من جهة أخرى، فصلوا بين المنازل الفكرية قائلين بوجود مراتبية (hiérarchie) للبشر قياسا إلى مستويات العقل و درجات المعرفة، ولا بأس بالإستشهاد مرة أخرى بقصة "حي بن يقظان" حيث تصل هذه الشخصية المحورية إلى فكرة أنه يجب ترك العامة على ما هم عليه من القيام بذلك الشكل النازل عن الكمال من العبادات لأنها عاجزة عما فوق ذلك. و لأن ذلك يحملها من طريق الخوف من عذاب الآخرة، إلى محاولة العيش بشيء من السلوك الإجتماعي و الأخلاقي الذي يضمن لها و لو نسبيا الطمأنينة و السلام. فالواقع الموحدي يبين أن عقيدة التوحيد أو بالأحرى مبادئها الأولى قد فُرضت فرضا على كل الناس بينما خُصّ الطلبة و الأعيان و العلماء بما أنهم يمثلون القمة على المستويين الروحي و المعرفي بعالم خاص بهم، و هم بذلك ينشؤون لأنفسهم مجتمعا خاصا بهم أي بذوي الفطرة الفائقة أين لا يوجد مكان للبسطاء ومحدودي التفكير، هذا ما يمكن تسميته أيضا بالوحدة النوعية الخاصة.

وعلى هذا الأساس، يقسم ابن رشد البشر إلى ثلاث أقسام: " **البرهانيون وهم الفلاسفة ذوو الأدلة الصحيحة، والجدليون، وهم المتكلمون، يصلون إلى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون عبابه، والخطابيون، وهم عامة الناس ذوي العقول الكثيفة و الفطر الناقصة**"[77].

---

77 حنا الفاخري , خليل الجرّ ، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق ، ص 409.

و لعل نص ابن ميمون من أحسن الأمثلة تعبيرا عن فكرة التمييز على الصعيد الفكري لكونه يشكل نقطة تلاقي بين كبار المفكرين اليهود و المسيحيين و المسلمين في المرحلة الوسيطية. فالكل بطريقة أو بأخرى يقول: "**إن السلطان في قصره، و أهل طاعته كلهم، منهم قوم في المدينة و منهم خارج المدينة، وهؤلاء الذين في المدينة: منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه في طريق أخرى، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه، وطالب دخول داره، والمثول عنده، لكنه إلى الآن ما رأى قط سور الدار. ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها. ومنهم من دخل من الباب، وهو ماش في الدهاليز، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعة الدار، وحصل مع الملك في موضع واحد، وهو دار السلطان. وليس بحصوله في داخل الدار يرى السلطان، أو يكلمه بعد حصوله في داخل الدار. لابد له من سعي آخر يسعاه، وحينئذ يحضر بين يدي السلطان ويراه على بعد، أوعلى قرب، أو يسمع كلام السلطان أو يكلمه**"[78].

ويـــزيد ابن ميمون في شرحه لنصه هذا: "**وأما الذين هم خارج المدينة، فهم كل شخص إنسان لا عقيدة مذهب عنده، لا نظرية ولا تقليدية ... وحكم هؤلاء كحكـــم الحيوان غير الناطق.... وأما الذين هم في المدينة لكنهم قد استدبروا دار السلطان، فهم أهل رأي ونظر، وقد حصلت لهم آراء غير صحيحة: إما من غلط عظـــيم وقـــع لهم في حال نظرهم، أو من تقليدهم من قد غلط. فهم أبدا من أجل تـــلك الآراء كـــلما مروا ازدادوا بعدا عن دار السلطان وهؤلاء شر من الأولين بكـــثير. وهؤلاء هم الذين قد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آثار آرائهـــم لئلا يضلون طرق غيرهم. وأما القاصدون دار السلطان والدخول عنده لكـــنهم لم يـــروا قط دار السلطان، فهم جمهور أهل الشريعة، أعني شعوب البلاد**

---

[78] Cité in , La Philosophie juive au moyen âge selon les textes manuscrits et imprimés, Colett Sirat, Ed C.N.R.S, Paris 1983, P 182.

المشتغلين بالفرائض. وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليدا ويتفقهون في أعمال العبادات، ولم يلموا بنظر في أصول الدين ولا بحثوا بوجه عن تصحيح لاعتقاد. فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهاليز، والناس هناك مختلفوا المراتب بلا شك. فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلهية كل ما يمكن تيقنه، وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين، فقد حصل مع السلطان في داخل الدار، واعلم يا بني أنك طالما أنت مشتغل بالعلوم الرياضية وصناعة المنطق فإنك من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها. فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشي في دهاليزها. فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات فقد دخلت إلى السلطان في القصر الداخلي وحصلت معه في دار واحدة، وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفوا الكمال"[79].

ومن هنا، يتضح الفرق جليا بين مستويات الإدراك التي تعتبر المحددات الأساسية لكل طبقة من الطبقات الاجتماعية. فمن ثم استوجب عدم كشف الحقائق الفلسفية لجميع الناس لأن في ذلك خطر انحراف هؤلاء عن الشريعة. وكان ذلك ما نادى به المذهب الموحدي الذي يقوم على الفصل بين النخبة والعامة.

– تختص الأولى بالنظر العقلي أي بالعلم والعمل وتتشكل من الفلاسفة كابن طفيل وابن رشد ... والطلبة وهم جماعة كبيرة من الشباب، البعض منهم من عائلة الخليفة، كونوا في مدرسة خاصة ليكونوا "الإطارات المستقبلية" في مختلف قطاعات الإمبراطورية الموحدية. تلقوا مختلف العلوم على يد أكبر المعلمين كما تدربوا على مختلف الأسلحة زيادة على تطبيقهم الصارم لتعاليم الدين.

– أما الثانية، والمقصود بها عامة الناس، كل ما هم ملزمون بفعله هو حفظ تعاليم عقيدة التوحيد وتطبيقها، وما عدا ذلك، فلا شأن لهم به. والرجوع إلى

---

79 المرجع السابق، ص 183.

ابن رشد، يكشف لنا المقصدين: " **المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدى أما المقصود بالعلم في حق العلماء فهما الأمران جميعا (يعني) العلم والعمل".**[80]

ومن بين قراء النصوص الرشدية، الباحث يوسف سلامة الذي رأى فيها أن كون الجمهور في نظر الفيلسوف القرطبي مطالب بالعمل فقط بينما العلماء، فعليهم بالعلم والعمل معا، معناه تجريد هذا الجمهور من كل سلطة. والهدف من ذلك تأسيس نوع من السلطة في المجتمع الإسلامي لا يكون فيه للعامة أي سلطة بما أن التأويل يكون محظورا على فئة معينة هم ذوي الفطر الفائقة القادرين على النظر الفلسفي أو البرهاني. ويضيف يوسف سلامة في تأكيده أن "**السيادة النهائية في العالم إنما هي للعقل على ما عداه وعلى الشريعة أيضا. ولما كان العقل ومقاييسه وكل براهينه إنما هي إنسانية، فإنه بالوسع، انطلاقا من هذا الإعتبار النظر إلى ابن رشد على أنه مؤسس للنزعة الإنسانية في الثقافة العربية. فليس من معنى لمنح السلطة الأولى للعقل من ناحية وإلحاق الحقيقة بالشريعة من ناحية أخرى بعمل العقل وبالحقائق العلمية، إلا أن يكون الإنسان هو النقطة المركزية في هذا العالم وأن تكون سلطته– وبخاصة سلطته العقلية– هي السلطة العليا في هذا العالم."**[81] وانتقاد هذا الباحث لابن رشد يكمن أيضا في نزعة هذا الأخير الإنسانية التي يعتبرها الناقد ذات نظريتين للإنسان بما أن هناك فئة تملك حق السلطة لكونها صاحبة فطرة فائقة تمكنها من أن تكون برهانية في الخطاب، وفئة ثانية وتمثل العامة، كل ما عليها هو الولاء للسلطة العليا وطاعتها" **وهكذا تكون الفلسفة العربية الإسلامية في ذروتها قد أسست للنخبوية من ناحية وللإستبداد من ناحية أخرى. فإذا لم يكن" العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس" أصبحت كل أشكال التمييز والقمع والإستبداد مبررة**

---

80 مجلة الفكر، العدد الرابع،1999 ، مرجع سابق ، فلسفة بن رشد ، ص 42.

81 نفس المرجع، فصل ، ابن رشد وعصره من زوايا متعددة، ناصر ونوس، ص 207.

تماما تحت غطاء من سلطة العقل ذاته، وبذلك تكون الرشدية قد قدمت الأساس الإيديولوجي لكل نزعة استبدادية في الفكر والعمل للمستقبل من ناحية، كما أنها تكون قد خلعت كل التبريرات الضرورية– وإن كان ذلك بصورة ضمنية– على تاريخ القمع الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية "[82]. ولعل أكثر ما يعبر عن هذا الأساس الإيديولوجي للنزعات الإستبدادية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى العمل هو حادث أو أحداث التمييز التي عرفها العهد الموحدي والتي تعطي صورة واضحة عن ظاهرة العنف الممارس على العامة من طرف النظام القائم آنذاك. وفيما يلي توضيح لمفهوم التمييز في معناه اللغوي ثم في معناه الموحدي (التومرتي).

* التمييز لغويا:

التمييز هو مصدر لفعل ميز وهو يعني لغويا، فرز الشيء عن غيره أي فصله على سـواه، ومـن ثم فهو قوة نفسية تستنبط بها المعاني. فسن التمييز مثلا ، هي سن إذا انتهى إليها الإنسان، عرف مضاره ومنافعه[83].

* في المعنى الموحدي(التومرتي):

أما عن التمييز في معناه التومرتي ، فيمكن استخلاصه في الحادثة التالية:

بعد إقامته لمدة ثلاث سنوات بإيجلي وانتقاله إلى تينمل[84] ، وبعد غزواته العديدة لإخضاع القبائل ولعل آخرها كانت ضد قبائل هزرجة ثم هسكورة ، كرس المهدي نفسه لتنظيم الموحدين وإخراج كل من شك في إخلاصه للمذهب الموحدي أو بالأحرى، إلى النظام القائم. لقد ازداد عدد أتباع ابن تومرت بصفة ملحوظة ولم يتمكن من وضع حد للخلافات والأحقاد بين القبائل التي يعود تاريخها إلى الماضي

---

82 نفس المرجع ، ص 207– 208.

83 المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق ، بيروت ، ط31، 1991 .

84 تينمل، يعني إسمها البيضاء ، أنظر كتاب العبر لابن خلدون ، ترجمة دوسلان، ج2 ، ص 171. (ولم يبق لها أثر اليوم بعد اندثارها).

السحيق. وتوحيد الجماعة الموحدية لم يكن ممكنا ما دامت تلك النزاعات قائمة بينهم والتي كان بإمكانها أن تؤدي أو تنتهي إلى الخروج عن طاعته. لهذا رأى الإمام السوسي الحل في تصفية حزبه عن طريق التمييز الذي أصبح بعد ذلك أحد الدعائم التي تقوم عليها السياسة الموحدية.

يذكر ابن الأثير أنه بعد حصار المرابطين لأتباع المهدي الذين كانوا يعانون من قلة القوت، "**اجتمع أهل تينمل وأرادوا إصلاح الحال مع أمير المسلمين، فبلغ الخبر بذلك المهدي بن تومرت وكان معه إنسان يقال له أبو عبد الله الونشريسي، يُظهر البَلَد وعدم المعرفة بشيء من القرآن والعلم... وهو كأنه معتوه، ومع هذا فالمهدي يقربه ويكرمه، ويقول أن الله وضع سرا في هذا الرجل سوف يظهر، وكان الونشريسي يلزم الإشتغال بالقرآن والعلم في السر بحيث لا يعلم أحد بذلك منه**"[85] إلى أن جاء اليوم الذي كشف عن حقيقته وتقدم إلى الناس قائلا : "**إن الله تعالى قد أعطاني نورا أعرف به أهل الجنة من أهل النار، وآمركم أن تقتلوا أهل النار وتتركوا أهل الجنة، وقد أنزل الله تعالى ملائكة إلى البئر التي في المكان الفلاني ، يشهدون بصدقي. فسار المهدي، والناس معه، وهم يبكون إلى تلك البئر وصلى المهدي عند رأسها وقال: يا ملائكة الله، إن أبا عبد الله الونشريسي قد زعم ... فقال من بها: صدق. وكان قد وضع فيها رجالا يشهدون بذلك. فلما قيل ذلك من البئر، قال المهدي: إن هذه مطهرة مقدسة، قد نزل إليها الملائكة والمصلحة أن تُطم، لئلا يقع فيها نجاسة أو ما لا يجوز فألقوا فيها من الحجارة والتراب ما طمها ثم نادى في أهل الجبل بالحضور إلى ذلك المكان، فحضروا للتمييز. فكان الونشريسي يعمد إلى الرجل الذي يخاف ناحيته، فيقول: هذا من أهل النار، فيُلقى من الجبل مقتولا، وإلى الشاب الغر ومن لا يخشى، فيقول: هذا من أهل الجنة فيترك على يمينه ... فكان عدد القتلى سبعين ألفا، فلما فرغ من ذلك، أمن على**

---

85 ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ص297 – 298 .

نفسه و أصحابه واستقام أمره"[86]. هذا وتقول روايات أخرى أن المهدي طلب من رؤساء القبائل أن يميزوا بأنفسهم بين الموحدين ويخرجوا السيئ والخبيث منهم أو بتعبير آخر، المخلص للمهدي والغير المخلص له الذي يشك في عصمته ومن ثم، تقتل كل قبيلة مفسديها. وصف البيذق هذا الحادث كالتالي: كان" **البشير يخرج المخالفين والمنافقين والخبثاء من الموحدين، حتى امتاز الخبيث من الطيب، ورأى الناس الحق عيانا، وازداد الذين آمنوا إيمانا، ورأى الظالمون النار فظنوا أنهم مواقعوها وماهم عنها من محيص. وكان تمييز البشير للخلق من يوم الخميس إلى يوم الجمعة بعد أربعين يوما ... فمات يومئذ من الناس خمس قبائل...** "[87] كما يشير ابن خلكان[88] وابن القطان[89] إلى عمليتين أخرتين للتمييز: الأولى في هونا، والثانية في تينمل.

من الملاحظ أن كل هذه الروايات تحتوي على حانب أسطوري، لا يسعنا المكان هنا للتطرق إليه، وإنما تكفي الإشارة إلى أن كلمة أسطورة، مستعملة هنا في معناها الأنثروبولوجي وليس بالمعنى اللغوي العربي لكلمة خرافة. وبالتالي، ليس للكلمة أي معنى سلبي (sens péjoratif) ، كما أن الأسطورة هي وسيلة من بين الوسائل العديدة التي يستعان بها لمعرفة الشعوب. وإنه لا يوجد على وجه الأرض إنسان أو ثقافة يخلوان من ذلك البعد الأسطوري الذي يمثل أحد مكونات الشخص البشري .

بعد اطلاعنا على مفهوم التمييز على المستوى الفكري العربي الإسلامي القروسطي، أين تختلف درجات استيعاب مختلف شرائح المجتمع للدين وللشريعة، ثم على المستوى المذهبي- السياسي بجعل المهدي صاحبَه البشير الونشريسي (الذي كان

---

86 نفس المرجع، نفس الصفحة .

87 البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 71 – 72

88 ابن خلكان: وفيات الأعيان، مرجع سابق. ص 143 – 144.

89 ابن القطان، مرجع سابق، ص 102 إلى 104 .

يتصنع البلادة) على رأس المخابرات الموحدية وتكليف أتباعه العشرة باستمالة رؤساء القبائل إلى دعوته والذود عنها[90]، نصل الآن إلى معنى التمييز الموحدي (التومرتي) على مستواه الإجتماعي- الطبقي.

* في المعنى الإجتماعي- الطبقي:

كثر عدد أنصار المهدي وأصبح ملزما على تنظيمهم تنظيما محكما ليسهل عليه القبض بزمام الأمور والتحكم فيهم.

قسم النظام الموحدي (التومرتي) المجتمع إلى طبقات يتعذر على هذا البحث إعطاء عددها بالتحديد لاختلاف الروايات فيها وتنوعها. فمن المؤرخين من يقول أنها ثلاثة عشر، وأهمها أهل دار المهدي، أهل الجماعة، أهل خمسين، المستدركون بعد التمييز، القبائل، أهل الحزب...[91] ومنهم من يردها إلى ثمانية طبقات: أهل الجماعة، أهل الحزب، أهل خمسين، أهل الدار، أهل سبعين، الحفاظ، طلبة الحضر وأخيرا طلبة الموحدين[92]، بينما يورد آخرون أنها أربعة عشر منها الجماعة أو العشرة، أهل خمسين، أهل الدار، أهل سبعين، الحفاظ، الطلبة، أهل الدار والقبائل الموحدية... وأهل القبائل: وهي غير قبائل الموحدين[93]. أما المراكشي، فيقول أن ابن تومرت لم يذكر إلا جماعة العشرة. وكان يسميها في بعض الأحيان العشيرة ثم أهل خمسين، والقبائل والطلبة[94]. أما ابن خلدون، فيرى أن ابن تومرت **"كان يسمي أصحابه الطلبة وأهل دعوته الموحدين، ولما تم له خمسون من أصحابه سماهم " آيت الخمسين"."**[95]

---

90 المراكشي، المعجب، مرجع سابق ، 275.

91 أنظر ، المقتبس من كتاب الأنساب، ص 29 – 32 إلى 48.

92 ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة على المستضعفين، مرجع سابق، ص 51 – 119 – 275.

93 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 28.

94 المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 275 – 479 – 480.

95 ابن خلدون، العبر، ج6 ، مرجع سابق، ص470.

ومن المؤرخين المعاصرين: ج.ف.ب هوبكتز الذي تكلم عن طبقات الموحدين وكان دقيقا في تعدادها (وإن كان بصفة غير منظمة) ووصفها يقول أنه يمكن حصر تلك الطبقات في: أهل الدار، العشرة، الخمسون، السبعة أو السبعون، قبائل الموحدين، عبيد المخزن والطبالة، الرماة، المحتسبون، المزاور، الغزاة، السكاكون، الجند، المؤذنون، الطلبة، أهل الحزب، النقباء والتطوير.[96]

وخلاصة القول أن جل المؤرخين، والقدامى منهم خاصة، اتفقوا على أن أهم الطبقات في التنظيم الإجتماعي- السياسي الموحدي هي جماعة العشرة وأهل الخمسين والطلبة وقبائل الموحدين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن التصنيف الذي اعتمده ابن تومرت يقوم على أسبقية الإيمان بالدعوة وليس على الإنتساب القبلي، فطبقة الطلبة تشبه الصحابة، وطبقة الموحدين تشبه بقية المهاجرين والأنصار، والرعية تشبه الطلقاء، وهذا ما يفسر لنا وجود أناس على قمة هرم التنظيم المـــوحدي وهم ليسوا من المــــصامدة . أمـــثال عبد المؤمن والبشير الونشريسي ويكفي لأن نعرف أن القبائل الموحدية لم يكن كل أعضائها موحديا، بل يمكن أن يكون بعضهم من الموحدين، والبعض الآخر من الرعية، حسب موقفها من دعوة ابن تومرت، وليس حسب موقعها الجغرافي ومن الأمثلة على ذلك، قبيلة جدميوة التي انقسمت إلى قسمين: قسم منها موحدي والقسم الآخر رعية.[97]

وانطلاقا من كل هذه المعطيات، يتضح أن التصنيف الذي وضعه ابن تومرت يقوم على أساس الإيمان بدعوته والإستعداد للتضحية بكل غال من أجلها، كما أن توحيده يكون توحيد المسلمين في الإعتقاد وفي الطموح وأكثر من ذلك في رفض النظام السابق والثورة عليه. ومن ثم يتلاقى المفهومان: التوحيد والتمييز ليشكلا الركيزة الأساسية التي تقوم عليها السياسة الموحدية، بل والمشروع الإجتماعي الموحدي كذلك، لكونهما (أي التوحيد والتمييز) يمثلان حصيلة إعادة تركيب تلك

96 ج.ف.ب. هوبكتز، النظم الإسلامية في المغرب، ص 161.

97 المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 482.

القيم والمعاني والمبادئ والرموز التي كانت منتشرة في المجتمع آنذاك، وتنظيمها في صورة جديدة تأخذ بعين الإعتبار المهام التاريخية الأساسية المطروحة عليه (أي على المجتمع) والإمكانيات التي يتوفر عليها، كما تأخذ بعين الإعتبار التوازن الإجتماعي والمصالح البشرية والتطورات الإجتماعية.

الباب الثالث

الجهاد في معناه الديني و التاريخي السياسي.

قبل الدخول في موضوع الجهاد، سيتم أولا التطرق إلى فكرة حكم الله عند المسلمين وغير المسلمين باعتباره الحاكم المطلق الذي لا شريك له في حكمه. ثم المرور بعد ذلك إلى مفهوم الجهاد في معناه الإيتيمولوجي ثم الشرعي وإلى أحد أهم الأسس التي يقوم عليها ألا وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للوصول أخيرا إلى المفهوم التومرتي لهذه الكلمة، أي الجهاد كنتاج لفلسفة التوحيد.

1- الحكم الديني:

إن فكرة تسييس الدين، بل وفكرة حكم الله في انحرافها السياسي لم تظهر بظهور الإسلام إذ يرجعها الباحث محمد سعيد العشماوي إلى عصر الفراعنة ويستشهد بمحاولة جول سيزار (Jules César) حين اعتلائه عرش مصر، إعطاء شخصه وحكمه صبغة إلاهية وقد وجد هذا التصور للحاكم رائجا في البلاد آنذاك. فكانت النتيجة أن ثار عليه ملازموه وتم قتله من طرف ابنه بروتوس (Brutus).

ومن ثم تكون من أول الحضارات التي عرفت الحكم الديني، هي الحضارة المصرية أين اعتبر فرعون فيها تجليا لله في الأرض ثم أصبح الإبن وتجسد الإله الذي تعتبر قراراته وأفعاله وأقواله معصومة. **"يوجد هذا النموذج التييوقراطي (Théocratique) في كل مكان وفي كل مراحل التاريخ العالمي حتى في اليابان المعاصرة ولكنه انتشر وتطور خاصة في أوربا القروسطية (L'Europe médiévale) عبر مختلف النظريات التي دُعمت من طرف رجال الدين لإقرار شرعية حكم الملوك المطلق:نظريات الحاكم المتجلي أو ظل الله على الأرض واختيار الإرادة الإلهية له وأخيرا سيادة ملكية القانون الإلهي"[98].**

أما فيما يخص التاريخ الإسلامي، والبداية طبعا كانت مع النبي المسلم، فإن دور هذا الأخير في بداية البعث لم يكن يتعدى الجانب الديني – الاجتماعي حيث أنه كان يردد كلما تطلب الوضع ذلك أنه جاء ليتمم مكارم الأخلاق وأن مهمته تنحصر في

[98] M.S Al Ashmawy,L'Islam politique,Ed Laphonic/Bouchéne,Alger,1990, P 65.

التبشير بالجنة والإنذار من النار. ولكن بعد هجرته إلى المدينة (622م) والتفاف المسلمين حوله بكثرة تغير الوضع واتخذ شكلا سياسيا.

أصبح الرسول على رأس "دولة" تتطلب إصدار الأحكام. فكانت هذه الأخيرة مستلهمة من الله عن طريق الوحي على شكل آيات يوصلها النبي إلى المؤمنين. ومن ثم كان الحكم في تلك الفترة لله ويمارس بواسطة الرسول الذي اختاره هو. هذا ويذكر دور النبي هنا بفكرة ماكس فيبر (M. Weber)[99] الذي يميز بين نوعين من النبوة. يصف النوع الأول بنبوة التأمل الذاتي (Prophétie de contemplation) والنوع الثاني بنبوة المهمة أو الرسالة (Prophétie de message ou de mission) التي تتحكم فيها إعادة قولبة الأخلاق التي توجد تحولات اجتماعية وسياسية يتم بفضلها وضع نسيج اجتماعي خاص. يركز الباحث الألماني على مد هذا المفهوم اجتماعيا من المفهوم الضيق للنبي في معناه الديني المحض إلى "الفاعل" (Acteur) والمنتج للأفكار الدينية والسياسية ... والإصرار على عامل المرور من الواحد إلى الآخر أخذا بعين الاعتبار التداخل الزمني بين المهمة (أو الرسالة) التي تتمثل في التأسيس الاجتماعي السياسي والوحي الباعث على إعادة الصياغة الإيديولوجية. ومن ثم، لا يبدأ العصر الإسلامي بنزول الوحي لكن بهجرة الرسول من مكة إلى المدينة والتحول الأساسي لحركته الدينية والسياسية التي تحقق المرور من نبوة الوحي إلى نبوة الرسالة. وهكذا كان المنهج الذي اتبعه اللاحقون. فمن مبشرين دينيين فاتحين يدعون إلى الإيمان بالله وتوحيده إلى مستولين على البلاد والعباد.

بعد فتور فكرة حكم الله المطلق في عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، عادت هذه الأخيرة إلى الظهور وبقوة في عهد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب مع جماعة الخوارج ثم مع خلفاء بني أمية لإقرار الشرعية الدينية لحكمهم. ففكرة الإيمان بحكم إله واحد لا يشاركه في حكمه أحد تسهل جر الناس إلى تقبل حكم رجل

---

[99] Voir M.Weber, Cité in, Pour une sociologie politique , Jean – Pierre Cot & Jean – Pierre Monier, T1, Editions du Seuil ,1974.

واحد. وهكذا كان الحال مع معاوية بن أبي سفيان، أول خلفاء الدولة الأموية ومن تبعوه، حين كان يقر للناس أنه خليفة الله في الأرض التي هي ملك لهذا الأخير، وبطبيعة الحال كل ما يوجد على هذه الأرض يعتبر ملكا له ومن ثم يصبح الكل ملزما بطاعته.

ثم جاء أبو جعفر المنصور، أول خلفاء الدولة العباسية ومن تبعه على عرش هذه الأخيرة، ليمشي على نفس المنهج معتبرا نفسه حارسا لملك الله الذي أفضى عليه بنعمته وجعله على رأس الإمبراطورية العباسية. وهذا يبين مدى أهمية الصبغة الدينية التي يضفيها الحاكم على شخصه إذا أراد ضمان عدم زوال حكمه وطاعة الرعية له. هذه الرعية التي يفيض مخيالها بقصص الحكام ذوي القدرات الربانية على العباد والأنعام والمصير المخزي لمن أراد الإساءة لهم والتمرد عليهم.

هذا القانون السياسي الثقافي (Code politique & culturel) الذي بناه الفقهاء والحكام المسلمون على أساس مبدأ التوحيد وفرضوه على الجميع هو سبب الخلط الذي وقع لدى العامة بين الإسلام وتجلياته السياسية والذي لعب دورا مزريا في المخيال السياسي الإسلامي حتى يومنا هذا.

2 – المفهوم الإيتيمولوجي والشرعي للجهاد:

فكما كان الإسلام في مرحلته الأولى **"ثوريا كرؤية فلسفية كونية وكحركة تنظيمية اجتماعية"**[100]، كان كذلك الجهاد في معناه الإيتيمولوجي الذي يعتبر **"جهدا اتجاه هدف معين"**[101]. وفي نفس هذا المعنى يمكن التكلم عن الجهاد الفردي الذي يقوم على أساس قواعد أخلاقية (des règles éthiques) مثل ضبط النفس وامتناعها

100 الإسلام والسياسة، مؤلف جماعي،تقديم محمود أمين العالم ،موفم للنشر،الجزائر،1995،ص 04 – 05 .

101 Dictionnaire

عن الشهوات التي لم يشرعها الدين (المحرمات) والإكثار من العبادات والتقرب إلى الله.

اعتبر الجهاد فعل إخلاص في العبادة (Acte de dévotion) وسادس ركن في الإسلام وباب من أبواب الجنة لكل من جاهد في سبيل الله. ينبغي الإشارة هنا إلى أن بعض علماء الإسلام ركزوا خاصة على الجانب الروحي للجهاد كأبي حامد الغزالي الذي يعتبر أن الرحمة والرأفة والشعور الطيب أحب إلى الله من إراقة الدم وأنه يمكن للمؤمن أن يكون مجاهدا دون ترك منزله[102]. فلا غرابة في هذا إذا كان النبي الهاشمي أول من تكلم في هذا المعنى من الجهاد وسماه بالجهاد الأكبر حين عودته من غزوة بدر مصرحا لأتباعه أن قتال الكفار والمشركين ما هو إلا الجهاد الأصغر وإن ما هو أكثر أهمية هو تنقية الروح وتوقها إلى السعادة الحقيقية (الحياة الآخرة) لا سعادة الدنيا لأنها فانية.

يمكن تلخيص كلمة الجهاد في التاريخ الإسلامي في ظاهرة مراقبة الأخلاق التي سيشار إليها لاحقا، وسنكتفي هنا بالقول أن هذه المراقبة ستكون متبوعة بعقاب وتأنيب في حالة ما إذا انحرف الشخص المسلم عن تعاليم الدين. سمى الغزالي هذا النوع من الجهاد "**القطب الأعظم للدين**"[103]. ربما كان دافع الشيخ لإطلاق هذه التسمية عليه هو الظروف التي كان يعيشها العالم الإسلامي آنذاك والتي كانت تتطلب المواجهة والصمود ضد المذهبية الإيديولوجية (L'endoctrinement idéologique). فالسبيل الوحيد وقتئذ لوضع حد لبعض الأفكار والممارسات، كان التقويم الأخلاقي لحماية الدين في الداخل والخارج.

لا يخفى أن للجهاد في الإسلام حد. هذا الحد هو الحِلم والسماح في كنف الأمة الإسلامية اتجاه أهل الكتاب. فلا جهاد ضد هؤلاء في حالة ما إذا قبلوا بالخضوع للسلطة المدنية للإسلام واكتفوا بدفع الجزية وهي ضريبة تؤخذ من القادرين عليها ممن

---

102 أنظر أبو حامد اتلغزالي،إحياء علوم الدين، ج2 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1983.

103 المرجع نفسه، ص 304 .

بلغوا الحلم من الرجال دون النساء من بين أهل الكتاب مقابل الزكاة التي تؤخذ من المسلمين مع ضمان حق القيام بعباداتهم، وإجراء عليهم كل ما يتعلق بأحوالهم الخاصة، من مطعومات ومشروبات ومن طلاق وزواج وميراث وهي التي تسمى اليوم بالأحوال الشخصية، حسب دينهم، ولا يُكرهون على الدخول في دين الإسلام استجابة لأمر الله: "**لا إكراه في الدين**"[104]، ولهم في هذه الحالة، من حقوق إقامة العدل والإنصاف والرعاية ما للمسلمين لقوله: "**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين**"[105].

أما بالنسبة للآخرين أي من ليسوا بأهل الكتاب من وثنيين وملحدين، فاعتناق الإسلام واجب عليهم وإلا فالموت لهم لقوله: "**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين**"[106] ولقول الرسول دائما في هذا المضمار:" **أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**"[107]. من هنا يكون الدخول إلى المعنى الشرعي الأرثدوكسي (le sens juridique orthodoxe) للجهاد الذي يعني المقاومة العسكرية في سبيل نشر الإسلام أو الدفاع عنه. فأصبح على كل مسلم أن يجند كل ما لديه من قوى نفسية وجسمية ويضحي بنفسه سواء بهدف ترسيخ الإسلام في الأمة الإسلامية أو بهدف تطويره ومضاعفة قوته. إن الإسلام في الواقع ليس دين تقشف وتوكل وإن كان لهذين العنصرين مكانتهما في هذا الدين، إنه قبل كل شيء دين عمل وجهاد. وقد جاء في الكتاب في هذا الموضوع ما يلي: "**إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله**"[108].

---

104 سورة البقرة ، الآية 255

105 سورة الممتحنة، الآية 08

106 سورة البقرة، الآية 192.

107 رواه البخاري ومسلم.

108 سورة البقرة، الآية 216 .

يُعتبر الجهاد فرض على كل مسلم سليم البنية والعقل وقد جعل بعضهم منه الركن السادس من أركان الدين، ونُسب إلى الرسول الحديث التالي: **"لكل نبي رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله"**[109]. يقصد بالجهاد في هذا المقام، الجهاد في سبيل الله ضد أعداء الدين والمعتدين بصفة أساسية كما يرتبط الجهاد بالإعداد الحربي حسب قوله: **"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ورباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوفّ إليكم وأنتم لا تُظلمون"**[110]. وقد فسر الرسول القوة بأنها الرمي إذ يقول في هذا الصدد: **"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي"**[111]. وبناء على هذا، فإنه يقع على عاتق الدولة الإسلامية واجب الإعداد للجهاد، وتهيئة جميع وسائل القوة التي تدخل في نطاق الرمي، كالسهام والنبال، كما كان الحال في زمن الرسول. كل ذلك لتنفيذ أمر الله وقتال الذين يعتدون على حرمات المسلمين، **"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"**[112]. وكذلك للقضاء على الفتنة وليخلص الدين لله **"وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله"**[113].

إذا جنح الأعداء للسلم فعلى المسلمين أن يجنحوا إليه حتى ولو احتمل ذلك خداعا من جانب الأعداء عملا بقول الله: **"وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم"**[114] وقوله كذلك: **"وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين"**[115]. كل ذلك مقابل الرضا بحكم الإسلام، وحمل التابعية للدولة الإسلامية. أما إذا لم يستجيبوا لهذه الدعوة وأبوا الرضا

---

109 مذكور في، حنا الفاخوري و خليل الجر ،تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 292 .

110 سورة الأنفال، الآية 61 .

111 صحيح مسلم.

112 سورة البقرة، الآية 192.

113 سورة الأنفال، الآية 39 .

114 سورة الأنفال،الآية 62.

115 نفس السورة، الآية 63.

بسلطان الإسلام وحكمه، فإن الله يأمر بقتلهم قتلا اشترط فيه أن لا يتخلله غدر ولا إفناء ولا تدمير أو تخريب، كما ليس فيه قتل لمن لم يقاتل من المدنيين كالنساء والأطفال والعجزة مع إطعام أسراهم و عدم تعذيبهم.[116] أما الذين يقفون اتجاه الإسلام موقف الحياد والمسالمة، فعلى المسلمين الامتناع عن قتالهم وأن يتركوهم وشأنهم.

وبعد التطرق إلى هذا الوجه البارز من الجهاد والذي يتمثل في قتال الأعداء، لا بأس بالإشارة ولو بإيجاز شديد إلى معنى الجهاد ضد المرتدين عن الإسلام والخارجين عن طاعة الحاكم ومثيري الفتن والمشاغبات والمنحرفين عن الدين، ومعطلي فرائض الله وحدوده. وأيضا قطاع الطرق والعصابات الذين يقول الله فيهم: "**الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه، ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون**".[117]

وخلاصة القول هو أن الجهاد يتنوع إلى جهاد الكفار والمحاربين وجهاد الفساق والمنحلين، وجهاد المرتدين والخارجين عن الدين، ومثيري الفتن، وجهاد الشيطان وجهاد النفس[118].

هذا إذا ما يسمح بإدراك الطابع النضالي ذي الصبغة العدائية للغليان المذهبي الذي حرك طويلا التاريخ الإسلامي ولا يزال تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

* الجهاد في معناه التاريخي:

بعد الانتهاء من التكلم عن الطابع الثوري الذي ظهر به الإسلام في مرحلته الأولى، ليس فقط كرؤية فلسفية كونية، بل وكحركة تنظيمية اجتماعية أيضا، أين تم

---

116 أنظر عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، منشورات المكتبة العلمية لصاحبها محمد نمنكاني ، المدينة المنورة ، 1966 .

117 سورة البقرة، الآية 26.

118 راجع بشأن فريضة الجهاد وأنواعه الأستاذ أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، بيروت ، لبنان، دت، ص 30 وما بعدها.

التطرق إلى مفهوم الجهاد في معناه القرآني، سنمر الآن إلى مرحلة ثانية من التاريخ الإسلامي تبدأ مع خلافة عثمان ثم مع الدولتين الأموية والعباسية. أخذ الإسلام في تلك الحقبة مسارا سلطويا استبداديا خالصا في معظمه وتحول الحكم الإسلامي على حد تعبير ابن خلدون إلى **"ملك عضوض"**. وبرغم ذلك، فقد قامت حركات اجتماعية عديدة من الرفض والتمرد والثورة في مواجهة هاتين الدولتين طوال التاريخ العربي الإسلامي سواء على المستوى الفكري أو المستوى العملي، مثل الخوارج والزنج والقرامطة، فضلا عن التيارات الفكرية العقلانية المختلفة كالمعتزلة والمتكلمين والفلاسفة والشيعة والظاهرية والعديد من الاتجاهات الفقهية، بل وربما كانت حتى بعض الحركات الصوفية القديمة في بعض تجلياتها حركات رفض وتمرد ضد السلطات الاستبدادية القائمة[119].

وعلى هذا الأساس سنتطرق إلى أحد المفاهيم التي نالت أكبر الحصص من الاعتناء والتي اتخذها دعاة الجهاد سواء في معناه الديني أو التاريخي ذريعة لتحقيق أهدافهم وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن قبل كل هذا، لابد للبحث من تقديم بعض الإيضاحات فيما يخص مفاهيم هي بدرجة كبيرة من الأهمية في هذه الدراسة.

أصبح البحث العلمي يعطي أهمية كبرى للعوامل الاقتصادية والثقافية في دراسة وتحليل الظواهر التاريخية والاجتماعية بدل الاهتمام بجانبها الحدثي أو الروحاني وفي هذا الإطار، تدخل دراسة الشكل الذي تأخذه ظاهرة الإقصاء في تطورها وتحولها إلى حرب، حيث تكون الدوافع المادية والعقائدية الركيزة الأولى التي يقوم عليها مفهوم الجهاد في الإسلام. هذا وينبغي الإشارة إلى عامل لا يقل أهمية عن العوامل السابقة ذكرها وهو العامل الديموغرافي الذي يعتبر ذا أهمية في زيادة التوسعات العسكرية والهجرات السكانية. كما لا يجب إغفال فكرة أن ما يحدد ويصيغ فكرة تحول هذا

---

119 أنظر الإسلام والسياسة،مؤلف جماعي،مرجع سابق، ص 04 – 05 .

الإقصاء إلى واقع ملموس هو ذلك السجل الضخم من السوابق النفسية والعاطفية التي يختزنها المجتمع عبر الزمن. وقد يكون من الضروري أيضا، التفكير بأن كلمة الدين التي يعنى بها كثيرا في هذا العمل، لا تعني مجرد سلطان الوحي وقدسية الكلام الإلهي بل تفوق كل ذلك لتصبح مركز تبلور الاجتماع المدني كله في السياسة والاقتصاد والثقافة... ويكون الدين الإسلامي بذلك بناءا واسعا أساسه النص القرآني الثابت ولكنه يضم كل الاجتهاد الإنساني الفكري والمادي كالفقه والعلم والجهاد...

يربط الباحثون مفهوم الجهاد بمفاهيم أخرى قريبة منه مثل الحرب المقدسة (La guerre sainte) والحرب الشرعية (La guerre légale) والحرب المنصفة أو العادلة (La guerre juste). الجهاد في الواقع أكثر من حرب، إنه يحتوي على بعد إلهي ويحمل في طياته معنى القداسة. وبناء على هذا، فإن أقرب كلمة يمكنها التعبير نسبيا عن الجهاد في مفهومه الإسلامي هي الحرب المقدسة وهو ما يسمى عامة بالفتح أو الفتوحات الإسلامية التي أخذت على عاتقها مهمة نشر الإسلام بين كافة الأقطار. ومن الملاحظ أن هذه الرؤية أخذت تتشعب شيئا فشيئا عبر الزمن واختلاف الأمكنة لتأخذ أشكالا أخرى سواء مذهبية أو إيديولوجية، أخلاقية أو روحية.

شكل الجهاد في سبيل الله، وهو إحدى أهم التعليمات التي جاء بها القرآن والحديث النبوي، القاعدة الإيديولوجية الأساسية التي يقوم عليها تماسك وتلاحم الأمة الإسلامية والمحرك الأول للحساسيات الشعبية و الالتزامات العقائدية والمذهبية. كل ذلك في سبيل المحافظة على الدين الإسلامي. كما ظهرت مع التاريخ أسباب أخرى سيشار إليها في حينها ، دعت إلى الجهاد وأثرت معانيه ومقاصده إلى درجة أنها غطت تقريبا مغزاه الأول.

انتشر نظام التعبئة الدينية في الأوساط الشعبية المسلمة منذ القرن الإسلامي الأول. وكان الهدف من ذلك نشر فكرة الجهاد، ليس في سبيل التوسع وحماية البلاد الإسلامية من الناحية الجغرافية فحسب، بل لإنقاذ الإسلام والأمة الإسلامية من

الأخطار التي كانت تحوم حولها لتفتيتها والقضاء عليها. وبالتالي، يصبح المجاهد محاربا في سبيل عقيدة مهددة، يكون له شرف خلاصها إذا نجح أو شرف الموت دونها بما أن الله يعده بالجنة وذلك حسب قوله: **"ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون"**[120].

فكل تلك الأخطاء التي يقع فيها العديد من الناس ناتجة عن ضمور الحس التاريخي لديهم. هذا ما جعلهم يعتقدون أن مفهوم الإسلام لم يتغير منذ نزول القرآن حتى اليوم وهم بذلك يجهلون المعنى التزامني للمصطلحات والمفاهيم (Synchronie) ويجهلون بالتالي تاريخية الأشياء (Diachronie). والكشف عن المعنى التزامني كما هو معروف صعب لأنه مغطى بطبقات المعاني التي شكلتها العصور المتتالية. وبهذا المعنى، أي في كون جزء من الدين بناء عقلي إنساني، سيتم التطرق إلى مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأُس من الأسس التي يقوم عليها مفهوم الجهاد في معناه التاريخي أي الاجتماعي السياسي الذي أحرزه عبر العصور.

* الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من بين المتطلبات التي جاء بها القرآن والحديث والتي ارتبط بها التفكير السياسي و الاجتماعي والمذهبي، متطلبا أساسيا هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يعتبر هذا المتطلب في الإسلام سلطة و رقابة اجتماعيتين تشجعان على عمل الخير وتكفان عن عمل الشر ومن ثم، فالحكمة من وجوبه تتمثل في نشر الفضيلة والأخلاق الكريمة ومحاربة الفساد وقهر الرذيلة ليحقق صلاح الأفراد وبالتالي صلاح ورقي المجتمع الإسلامي.

كما أن ترك هذا الأمر أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدل على فساد الأمة، ويستوجب لعنة الله كما حدث لبني إسرائيل ومفاده ما ورد في القرآن: **"لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا**

---

120 سورة آل عمران، الآية 169.

وكانوا يعتدون"[121]، **"كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبيس ماكانوا يفعلون"**[122].

يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الواجبات الأساسية والفروض الرئيسية التي يجب أن تقوم بها الدولة الإسلامية حيث يصفه الإمام الغزالي بأنه **"القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين"**[123]. وقد أوجبه القرآن ونص عليه في العديد من آياته مثل: **"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"**[124]. وأوضح أن خيرية الأمة الإسلامية ترجع إلى الإيمان بالله من ناحية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من ناحية أخرى في قوله: **"كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله"**[125]، وفي قوله أيضا: **"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلواة و يوتون الزكواة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم"**[126].

ولما كان دفع المنكر ليس بالأمر الهين خصوصا إذا قامت به السلطة الحاكمة، لذا فقد أوضحت السنة طرق الإنكار في قول الرسول محمد: **"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"**[127]. يعني هذا أنه إن لم يكن للمسلم الشاهد على موقف ظلم فيه إنسان أية ردة فعل بوسيلة من الوسائل، يعتبر راضيا بالأمر، ومن ثم يكون قد تبلّد حسه و لم يعد يستفزه عمل المنكر.

---

121 سورة المائدة،الآية 80 .

122 سورة المائدة، الآية 81 .

123 الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2 ، دار المعرفة، بيروت ، 1983 ، ص306 وما بعدها.

124 سورة آل عمران، الآية 104 .

125 سورة آل عمران، الآية 110 .

126 سورة التوبة، الآية 72 .

127 رواه البخاري.

أنشأ نظام الحسبة للقيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و قد عرفها ابن خلدون بأنها "**وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**"[128]، في حين يعرفها الماوردي بأنها "**أمر بالمعروف,إذا أُظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أُظهر فعله**"[129]. يضطلع بهذه المهمة المحتسب الذي يختص بعدد من الاختصاصات التي تهدف إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشأن أنواع متنوعة من الحقوق، قد تكون حقوق الله، أو حقوق العباد أو حقوق مشتركة بين الله والعباد.[130] لهذا يعتبر هذا المتطلب الإسلامي من فروض الكفاية على كل مسلم، فهو متعين على المحتسب بحكم الولاية، أما غيره فهو متطوع لذلك ويتفرع عن ذلك أنه لا يجوز على المحتسب أن يتشاغل عنه، وعليه إجابة من استدعاه لأنه معين لذلك. كما يجب على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته.

أما عن دور الخليفة في هذه المسألة فهو في غاية الأهمية لأنه يتوجب عليه أن يكون أول المراقبين للأخلاق شرط أن يكون قبل ذلك قدوة حسنة للمسلمين. فهو الذي يمشي في الأمام ويتبعه الآخرون، يقلدونه في سلوكاته وورعه، يذكرون اسمه في الخطب (خطبة الجمعة والعيدين) ويدعون له. فكل هذه المميزات وأخرى مثل انحداره من نسب قرشي مثلا ... تجعل من الخليفة المؤمن المثالي الذي يتوجب على كل مسلم طاعته والانقياد لأمره ومن ثم يصبح كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي بدوره آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر.

فكل من رأى منكرا إذن، وجب عليه تغييره، ليس بصفة شخصية لكن بالالتزام الجماعي (L'obligation collective)، ويعني هذا، التأكد من أن المنكر قد غير وأصلح. وفي حالة ما إذا لم يقم أحد بهذه المهمة، وجب عليه فعل ذلك بنفسه وإن

---

128 ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 225.

129 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مراجعة د. محمد فهمي السرجاني، المكتبة التوفيقية بالقاهرة، ط. 1978 ، ص 270.

130 أنظر الماوردي، نفس المرجع، ص 273 وما بعدها.

استلزم الأمر، استعمل القوة لكن بدون إراقة الدماء. وإذا كان استعمال القوة كما سبقت الإشارة إليه غير ممكن، كان اعتراضه بالكلام أو بالرفض الصامت.

لا يخص واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فئة معينة من الناس بل كل مسلم يؤمن بالله وبالرسل وباليوم الآخر. فالتاريخ الإسلامي حافل بمواقف التصدي التي وقفها الأفراد العاديون في وجه الحكام عملا بقول الرسول في حديث رواه الإمام الحسين بن علي: "**من رأى سلطانا جائرا مستحلاّ لحرم الله، ناكثا لعهد الله مخالفا لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير بقول ولا فعل كان حقا على الله أن يدخله مدخله**"[131]. وفي حديث آخر ورد ما مفاده: "**أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**"[132]. فها هو أول الخلفاء الراشدين يتوجه إلى الرعية قائلا: "... **فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم**"[133]. أما ثاني الخلفاء الراشدين وهو عمر بن الخطاب فقد قال في هذا الصدد: "**من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه**"[134] وهذا التقويم يكون بطبيعة الحال بالمحاسبة.

وأكثر من المؤمنين العاديين ربما كانت هذه المهمة أكثر نجاعة حين يقترن اسمها بالعلماء الذين "**يقولون للظالمين ظلمتم، وللمفسدين أفسدتم، وللعاصين لقد عصيتم الله، يصلحون ما فسد، ويقومون ما اعوج، لا يخشون أحدا من الناس، ولا يخافون لومة لائم، يقولون للناس أجمع – حكاما ومحكومين – تعالوا من هنا الدرب**"[135].

كل هذا يبين ما لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهمية في إصلاح الفرد والمجتمع. فالاستقامة في المفهوم الإسلامي ميزة من أعظم مميزات الإنسان بل

---

131 رواه الطبري في التاريخ وابن الأثير في الكامل وذكر في ، الاسلام بين العلماء والحكام،علي البدري ،منشورات المكتبة العلمية لصاحبها محمد نمنكاني ،المدينة المنورة، 1966،ص 38.

132 مذكور في مناهل النبوة لمحمد الصالح الصديق ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1994 ، ص 103 – 104.

133 مذكور في الاسلام بين العلماء والحكام، مرجع سابق، ص 70.

134 المرجع السابق، ص71.

135 المرجع نفسه، ص 38.

والمجتمع المتحضر لأنها تقوم على العدالة واحترام إنسانية الإنسان. وأول من عليه بالتحلي بهذه الميزة هم العلماء والحكام الذين يقول فيهم الشيخ أبو حامد الغزالي: **"وهذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلة مبالاتهم بسطوة السلاطين ولكنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة، فلما أخلصوا لله النية أثر كلامهم في القلوب القاسية فليّنها وأزال قسوتها، وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا. ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء. وفساد العلماء باستيلاء حب المال والحياة، ومن استولى عليه حب الدنيا فلم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر، ..."**[136].

لقد سبقت الإشارة إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر لا نقاش فيه إذ يؤمن به كل المسلمين إلا أنه يحتل مكانة خاصة عند المعتزلة إلى درجة أنهم جعلوا منه مبدءا من مبادئهم الخمسة. يشير هذا إلى مدى اهتمامهم بالعنصر العملي السلوكي **"حيث أن هذا المبدأ من شأنه أن يضمن اطّراد العمل بالشريعة من قِبَلِ المسلمين لما يحقق من تنبيه وتذكير وتبصير المسلمين بعضهم بعضا عند السقوط في مخالفة الشرع..."**[137].

هذا ويعتقد المعتزلة فيما يخص مبدأ النهي عن المنكر **"أنه لا فرق في باب المناكير بين أن تكون من أفعال القلوب وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النهي عنها إذ النهي عنها وجب لقبحها والقبح يعمها"**[138]. وهو ما يقتضي وجوب النهي عن الاعتقادات الفاسدة التي يروج لها بعض أصحابها ويبذلون جهدا في الدعاء

---

136 الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 92.

137 علي الشابي، أبو لبابة حسن وعبد المجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، ط2 ، 1986، ص 46.

138 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ط، مكتبة وهبه، القاهرة ، 1965، ص 746.

إليها[139] ومن ثم يمكن استخلاص أن المفهوم الذي خص به المعتزلة المنكر جعل جهدهم لا يقتصر على نشر الإسلام بين الأقوام الذين لم يصلهم على سبيل التبليغ، ولكنه اتجه أيضا وبكثير من التركيز والعمق إلى مقاومة الآراء والاعتقادات التي كانوا يعتبرونها فاسدة والتي كان يبثها أصحابها بين المسلمين.

هذا وقد بدأت ظاهرة ترويج الآراء والاعتقادات التي تعتبر مخالفة للعقيدة الإسلامية ،تنتشر أكثر فأكثر ابتداءا من النصف الثاني من القرن الأول الهجري. كان القصد منها ضرب العقيدة الإسلامية من الداخل، ويقول المستشرق **نيبرج** في هذا المضمار "**لم يزل في دار الإسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والثنوية لاسيما أصحاب ماني الذين كان مركزهم القديم في العراق ولم يزل هناك كثيرون وكانت الدهرية وهم فلاسفة ذات شأن وقوة ونشاط، وظهرت السمنية وأصلها من بلاد الهند وهلم جر وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدقق وعقائد محررة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منظمة**"[140].

ويقول بن حزم (ت. 456هـ) في تحليله لتلك الهجمة العقائدية التي عرفتها البلاد الإسلامية آنذاك، أن أعداء الإسلام ويخص بالذكر الفرس، وجدوا " **أن الكيد للإسلام عن طريق الحيلة أنجع حيث فشلوا في محاربته بالسيف، فأظهر قوم منهم الإسلام فاستمالوا بعض المسلمين وخاصة المتشيعين لآل البيت مستغلين فيهم تلك العاطفة، وسلكوا بهم مسالك شتى أخرجوهم عن الإسلام باعتقادات شتى كاعتقاد اختصاص المهدي بحقيقة الدين، واعتقاد الحلول واعتقاد سقوط الشرائع...**"[141].

ومع كل هذا، ورغم الدور الفعال الذي لعبته للمعتزلة في التقويم الروحي من نهي عن المنكر وتصدّ لأعداء الدين جاعلة مقاومة الكافرين والفاسقين واجبا من واجبات الحياة الإيمانية، إلا أن هذه المقاومة بلغت معهم حد العنف، فقسوا على مخالفيهم

---

139 أنظر نفس المرجع السابق، ص 747 وما بعدها.

140 نيبرج، مقدمة تحقيق كتاب الإنتصار للخياط، ط. القاهرة 1925 ، ص54.

141 ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط. صبيح ، القاهرة ، 1964 ، ص 109.

واضطهدوهم لاعتقادهم أن كل من خالفهم أتى منكرا، ولعل أكبر مثال على ذلك هو محنة الإمام الترمذي.

يجدر الإشارة هنا إلى أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بصفة خاصة لا يكون باستعمال السيف وإراقة الدماء بل باللين والكلمة الطيبة لأن سلطان الإقناع يفوق غالبا سلطان الجبر لكون مفعوله أصدق وأقوى. لكن الواقع التاريخي يبين العكس تماما ويمكن تفسير ذلك بعودة بعض الحركات "المتطرفة" إلى ممارسات المعتزلة الأوائل الذين كانوا يستعملون العنف ضد كل من كان يخالفهم في الرأي. هذا وقد أصبحت مراقبة الأخلاق العذر والمبرر للتمرد وأساسا لقيام بعض الثورات ونجاحها.

من الأمثلة البارزة في التاريخ الإسلامي عن الثورات التي قامت على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثال الثورة الموحدية و قائدها محمد بن تومرت ضد النظام المرابطي القائم آنذاك.

****المفهوم التومرتي لمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:**

اشتهر الفقيه السوسي بين رجال عصره بحركته الإصلاحية التي تقوم على مبدأ التوحيد أي توحيد المسلمين عقائديا و ثقافيا واجتماعيا وسياسيا. ولتحقيق هذا الغرض، ارتأى الانطلاق من الشعار الديني الذي لم ينقطع قواد الحركات الإسلامية يوما عن توظيفه ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و ادعاء العصمة والمهدوية[142]. وفي هذه المسألة، لاشك أنه كان مالكيا لتقيده بالشروط التي وضعها المالكية لممارسة هذه الوظيفة والتي يمكن تلخيصها في مايلي "...— **العلم بما يأمر به الشرع وبما ينهى عنه.**

– ألا يؤدي تغيير المنكر إلى ارتكاب ما هو أشنع منه.

---

142 Voir E. Lévi – Provençal , Islam d'occident :chap 9, La naissance d'un empire, P.P 72, 73.

- **أن تكون نية الناهي عن المنكر الخير لقوله (ص): "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء ما نوى".[143]**

ينبغي الإشارة هنا إلى تركيز المهدي الكبير على الأخلاق لوعيه أنها قوام الاجتماع الإنساني والرهان الذي تقوم عليه الحضارات. فإذا صلحت، صلح المجتمع، وإذا فسدت فسد. وقد قال عنها فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهم الكثير. كما أعطاها الغزالي وهو أحد أشياخ المهدي بن تومرت على ما يزعم هذا الأخير، حقها في البحث والدراسة حيث يحصرها في أربعة فضائل رئيسية كان قد قال بها من قبله الفيلسوف أفلاطون وسماها بالفضائل السقراطية وهي: **"الحكمة والشجاعة والعفة والعدل"**[144]. ويضيف الغزالي في شرحه لهذه الفضائل: **"ونعني بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية؛ ونعني بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملها على مقتضى الحكمة، وتضبطها في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها؛ ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل في إقدامها وإحجامها؛ ونعني بالعفة تأدُّب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع. فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها"**[145]. وعليه فليس غريبا أن يكتب ابن تومرت في رسالة بعثها إلى جماعة الموحدين ما محتواه: **"اجتنبوا المحارم، وردوا المظالم، و تحاللوا و تغافروا فيما بينكم يغفر الله لكم، وأصلحوا ذات بينكم، ولا تفسدوا في الأرض ولا تبذروا ولا تسرفوا، ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، ولا تخونوا ولا تغدروا، ولا تحسدوا، ولا تغلوا، ولا تمثلوا ... وتواصوا بالحق، وتواصوا بالصبر، وتواصوا بالرحمة... وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"**[146].

143 أنظر عبد الله علي علام، الدعوة المحمدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف بمصر، 1971، ص 111.

144 الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 95.

145 المرجع السابق، ج3، ص 48.

146 E. Lévi – Provençal, Documents inédits d'histoire almohade , Paris,1982,P,P 05, 06 .

فسيرة المهدي مليئة بالمواقف التي برز من خلالها كمراقب للأخلاق أي كآمر بالمعروف وناه عن المنكر مثل كسره لجرات الخمر على ظهر السفينة التي كانت تعيده إلى المغرب وإرغامه الركاب على الصلاة وثورته على سكان بجاية لما رآه من اختلاط بين الرجال والنساء وهن في كامل زينتهن...[147]. ولعل أشهر تلك المواقف، رده على الحاكم المرابطي حين استدعاه للنظر في أمره بعد كل الشكاوي التي وصلته والتي كانت تستنكر أفعاله[148]. فكانت إجابة الفقيه السوسي على سؤال علي بن يوسف بن تاشفين كالتالي: "**إنما أنا رجل فقير، طالب الآخرة، ولست بطالب دنيا ولا حاجة لي بها، غير أني آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأنت أولى من يفعل ذلك، قد وجب عليك إحياء السنة وإماتة البدعة**"[149].

كل هذا جعل رجل السوس يقتنع أن استعمال اللين لا يمكنه تقويم الاعوجاج، فسلك مسلكا آخر رأى فيه الحل الأرجح لإعادة ترسيخ الشريعة الإسلامية وصرف الناس عن كل ما ينافي تعاليم الدين الإسلامي. ذلك الحل هو استعمال العنف الذي كانت أبرز مظاهره هي ثورته على الحكام الذين اعتبرهم غافلين أو متغافلين عن القيام بواجبهم المقدس ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ينفي الباحث علي الإدريسي تأثر ابن تومرت بالمنهج المعتزلي أو الخارجي في النهي عن المنكر باستعمال العنف وإراقة الدماء ويُرجِع ميله إلى طريقة الأئمة العاملين في التقويم الأخلاقي ربما لأنه وجدها أكثر تماشيا مع التركيبة العقلية والنفسية للإنسان المغربي خاصة والأندلسي عامة، كما فعل الداعية المرابطي عبد الله بن ياسين من قبله.

---

147 أنظر ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص42،41 .
- البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 36، 37 .
- ا بن خلدون، كتاب العبر، ج06 ، مرجع سابق، ص 464.

148 أنظر : - ابن خلكان ، وفيات الأعيان، ج04، مرجع سابق، ص140.
- ابن الأثير، الكامل، ج08، مرجع سابق، ص295.
- المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 185،184.

149 أنظر ابن أبي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص122،121.

فالأمر بالمعروف إذن، إذا ارتبط بالسياسة، لجأ بلا محالة إلى الإقصاء وحتى العنف. فالحكم الإسلامي دائما، وفي كل مراحله احتاج إلى سلاح إيديولوجي يكسبه تأييد العامة له كي يجندها لخدمة القائمين به أو من يسعون لذلك. فكان شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكفأ السبل لتحقيق تلك الغاية، وبالتالي لم تخل منه أي طائفة من الطوائف التي عرفها التاريخ الإسلامي بما أنه شكل إحدى قواعدها السياسية وسندها الإيديولوجي. فالهدف الأساسي إذن، وإن كان عامل الدين يلعب دورا لا يستهان به، هو السعي وراء إحراز القوة السياسية ثم منها إلى العسكرية[150].

ومن هنا، يمكن لمس معنى "التحويل" لفكرة القتال في سبيل الله الذي شهدته البلاد الإسلامية أين أخذت الإنجازات الدنيوية، بغية إعلاء كلمة الله طابعا مختلفا. لقد تعددت المذاهب السياسية – الدينية تحت اسم الإصلاح الروحي لكن تبقى نفس المفاهيم مستعملة لغايات مختلفة ومن ثم استُعملت كلمة "الجهاد" في الحروب القرنية (Guerres séculaires) والتقويم الأخلاقي والروحي.

دُعم هذا الاستعمال لكلمة "الجهاد" بالاستشهادات من طرف الدعاة (ابن تومرت مثلا) وبالنصوص المقدسة (القرآن والحديث) أو التي جرى تقديسها (التفاسير). فكلما أعادوا تأويلها ،حسب المنطق السياسي السائد في الحقبة الحضارية المعنية، وتطبيقها من جديد على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية... المختلفة والمعاشة من طرف جماهير المسلمين، كلما استطاعوا تحريكها أكثر فأكثر. ومن ثم **"يكون الدين – الذي تم تأويله – عقيدة للظالمين بقدر ما يكون عقيدة لقوى اجتماعية تحارب الظلم، بل ممكن القول: تكمن خصوصية النص الديني في قبوله لتأويلات متعددة تمنع أية سلطة اجتماعية عن احتكاره أو استيعابه بشكل كامل. لا يمكن إرجاع الدين بشكل كامل إلى الإيديولوجيا الطبقية المسيطرة، حتى لو اعتبرت هذه**

[150] H.Laoust,Les Shismes de l'Islam,Paris,Payot,1966, P 150.

الإيديولوجيا، النص الديني مرجعها الوحيد، لأن النص الديني يشير إلى مجموعات اجتماعية لا يمكن إرجاعها إلى طبقة أو شعب أو أمة"[151].

على ضوء هذا الطرح، يتضح مفهوم التوظيف الذي سبقت الإشارة إليه سواء توظيف الدين الإسلامي ككل كشعار للوصول إلى الحكم وتوليد خطابات جديدة أو توظيف نصوص دينية معينة لتبرير بعض الممارسات التعسفية.

كذلك وُظفت كلمة "الجهاد" عبر التاريخ الاجتماعي – السياسي الإسلامي وأُفرغت عمليا من معناها الديني القرآني، لكنها في نفس الوقت أحرزت على مكانة مميزة ضمن الحساسية الشعبية والفكر المذهبي الذين خدما بهما في نهاية المطاف التطرف السياسي و الاجتماعي الذي عرف تاريخا تملؤه الاضطرابات. فقد قُتل عثمان بن عفان، ثالث الخلفاء الراشدين في داره، وسالت دماء المسلمين على أيدي المسلمين أنفسهم في وقعات الجمل وصفين والنهروان، وقُتل علي في مسجد الكوفة، كما قتل الحسن ثم أخيه الحسين وصُلب زيد بن علي وابنه يحي، كما قُتل الزبير على أبواب المسجد الحرام في مكة وشهد العراق والحجاز والشام اقتتال المسلمين وتناحرهم[152].

ومن ثم يكون الجهاد في معناه الاجتماعي – السياسي قد شكل القاعدة المتينة لنزعة سيادية لم تفتر أبدا بل بالعكس، لم تزد إلا ضراوة وشراسة عبر مختلف مراحل التاريخ الإسلامي. كما قدم الجهاد الأرضية الثابتة لتكوين منبع القوة المادية الضرورية لتكوين حقل السيادة الذي يشكل شرط قيام كل سلطة سياسية.

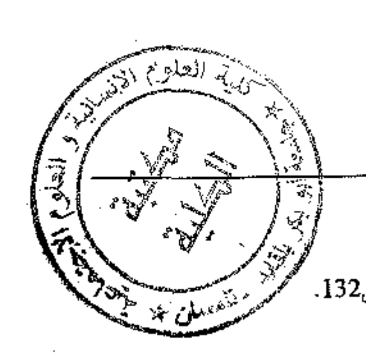
وهكذا كانت كل عناصر تكوين السلطة السيادية الواحدة، أي الاجتماع السياسي واستمرارها قد تكونت حين تسلم أبو بكر الصديق أول خليفة في التاريخ الإسلامي الحكم. فكل ما كان عليه القيام به، هو وضع هذه العناصر في الحركة التي قام بها والتي طبعت فترة وجوده على رأس الأمة الإسلامية آنذاك وهي إعلان الحرب

---

151 فيصل دراج،الإسلام والسياسة، الوعي الديني والوعي الطائفي، موفم للنشر ، الجزائر ، 1995 ، ص77.

152 أنظر ، حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق.

ضد من سماهم بالمرتدين عن الدين. وقد سميت مجموعة الحروب التي شنها على هؤلاء بحروب الردة[153]. ويجدر الإشارة في هذا المقام أن هذه التسمية خصّت في أول الأمر المرتدّين فعلا عن الدين الإسلامي بعد وفاة الرسول ولكنها شملت بعد ذلك كل الذين حاربهم الخليفة أبو بكر من معارضين دينيين ومرتدين عن العقيدة المحمدية أو منافسين سياسيين لا يزالون متمسكين بالإسلام. لهذا السبب أخذت الحروب التي خاضها أبو بكر صبغة دينية وسمي كل من عارضه بمرتد وجب قتاله باسم الجهاد في سبيل الله[154]. ويتبين للناظر في ظروف تلك البيعة، أي بيعة أبو بكر الصديق، **"أنها كانت بيعة سياسية عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف"**[155]. وعلى هذا الأساس نفسه، يظهر الطابع الوقتي (Temporel) للحكم بعد وفاة الرسول والذي جعل الباحث علي عبد الرازق يقول عنه: **"لو أننا نركب شططا في القول لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة"**[156].



153 أنظر، برهان غاليون، نقد السياسة،الدولة و الدين ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،ط 1993،2.
154 أنظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص 153.
155 د. محمد صالح المراكشي، الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس 1992، ص132.
156 علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 130.

الفصل الرابع

مفهوم المنقذ (المهدي) كاعتقاد دائم التجدد و علاقته بالتطرف.

الباب الأول : فكرة الاعتقاد في شخص المنقذ باختصار في بعض الديانات.

*مفهوم المنقذ (المهدي) في المعتقد الإسلامي .

الباب الثاني : مفهوم المطالبة بالرجوع إلى الإسلام و إلى الحكم الإسلامي

(الإسلاموية) في العصر الحديث.

الباب الثالث : نموذج من التطرف الديني الإسلامي السياسي (أو ما يسمى اليوم بالإسلاموية) و علاقته بالجهاد و بالقيادة الكاريزماتية.

* التجربة الجزائرية نموذجا.

الباب الأول

فكرة الاعتقاد في شخص المنقذ في بعض الديانات

حلمت البشرية دوما بالخلاص من شقائها، وابتدعت من أجل ذلك أفكارا ومعتقدات اختلفت من جماعة لأخرى و من عصر لآخر و هذه في الواقع ميزة من مميزات الفكر الإنساني وضروراته. فطغيان الشر على العالم ، جعل البشرية تنتظر المخلص و تتخيله في شتى الصفات و الأحوال . فكما رأته إلها قادرا على كل شيء، رأته كذلك إنسانا ، ينقل إلى البشر كلمة الله المحيية تحت اسم النبي، أو فيلسوفا يسوس أهل المدينة الفاضلة كما حلم به أفلاطون و الفارابي ... أو إلها على هيأة المسيح كما رآه النصارى أو إماما مهديا ينتظره الشيعة.

ففكرة المخلص إذن قديمة و جذورها راسخة في تاريخ الإنسانية . إنها موجودة في أكثر الديانات القديمة ، " **فالديانة اليهودية ترتكز على الإعتقاد بمجيء المخلص، و"ميترا" منظم الكون و منقذه تحت إمرة" الزمان" ليس إلا إله " الافشتا " الإيرانية القديمـــة، المطبوع بالطابع الزرفاني ، و قد أخذت ديانة "ميترا" فكرة المخلص من المـــزدكية، و جعلت من " ميترا" المنقذ الذي سيعود يوما إلى العالم ، فيبعث الموتى ويجـــري الدينونة و يعد خلود الأموات و الأحياء ، و يحقق ما تصبو إليه الإنسانية المـــتألمة التعسة، أي" ملكوت الله" لأنه سيعود يوما فيضرم نارا تلتهم الكون كما سيفعل "سيفا الهندي" و يطهر العالم من أدرانه و يبدد ظلام أهرمان"**[1].

لن يسعنا المكان هنا لعرض كل الديانات و المعتقدات التي تكلمت عن مجيء المخلص و إن كان التطرق إلى الفكر الهندي و إلى البوذية بشكل خاص على درجة كبيرة من الأهمية، و بالتالي فسنكتفي بالإشارة إلى أنه كلما امتلأت الأرض جورا وظلما، وعمت الشرور، يظهر البوذا (لأن عددهم في الحقيقة خمسة ، يظهر كل واحد منهم كلما تجمعت الشروط التاريخية و الاجتماعية الكافية. حينئذ يتخذ هذا البوذا شكلا بشريا و يصبح مخلص العالم). و يذكر هذا الاعتقاد بالمسيح المخلص

[1] مذكور في" تاريخ الفلسفة العربية" حنا الفاخوري، ج1، مرجع سابق، ص 25

المنتظر الذي ذكرته التوراة و ما يزال اليهود ينتظرون مجيئه ، كما يذكر باعتقاد النصارى بعودة المسيح في آخر الزمان ليضع حدا لنشاط المسيح الدجال

مفهوم المنقذ (المهدي) في المعتقد الإسلامي:

أمـــا عن فكرة المنقذ و قد أخذ في المعتقد الإسلامي اسم المهدي فيؤرخها البعض على أنها ظهرت في حياة الرسول محمد (ص) و حجتهم على ذلك قصيدة حسان بن ثابت التي يقول فيها .

" ما بال عينك لا تنام كأنمـــــا كحلت مآقيها بكحل الأرمـــــد

جزعا على " المهدي " أصبح ثاويا يا خـــير من وطئ الحصى لا تبعد[2]

كما سمي باسم المهدي بعض الخلفاء الراشدين و قد خص به الإمام علي الذي يصر غلاة الشيعة على أنه رفع وأنه سيعود في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطا وعدلا أو يضع حدا للجور و الظلم و الاضطهاد الذي يملأ العالم. تقوى فكرة المخلص عندما يتفشى الظلم و الاستعباد و يكثر عدد المظلوميـــن و لعل أكثر الحوادث التاريخية تصويرا لهذه الفكرة هي حادثة مقتل الإمام علي بن أبي طالب ثم ولديه الحسن والحسين من بعده. وقد نجم عن هـــذه الحوادث متابعة الشيعيين واضطهادهم من طرف أصحاب السلطـــان مـــن الأمويين . كما أنه لم يكن **"جور النظام العباسي وعسفه منذ قيام الدولة العباسية بأقل من جور النظام الأموي المختل حفـــــزا للنفوس إلى التمسك بعقيدة المهدي والتطلع إلى ظهوره لتخليصها من قســوة ذلك النظام الجديد و جوره"**[3]. وما الرسالة التي كتبها أبو بكر الخوارزمي إلى شيعة نيسابور إلا برهانا آخر على المحنة التي عاشها آل البيت، و من بين مـــا يقول فيها : **"نحن عصابة لم يرضى الله لنا الدنيا فذكرنا للدار الأخـــرى ... و قسمنا قسمين:**

---

[2] المرجع نفسه، ص 197 .

[3] –فان فلوتن، مذكور في ، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق ص198 .

قسما مات شهيدا وقسما عاش شريدا ، فالحي يحسد الميت على ما صار إليه." [4]
وقال بعض الذين أرجعوا فكرة المهدي إلى علي بن أبي طالب ، أن جزءا إلهيا قد حل بعلي . انتشرت هذه الفكرة خاصة أثناء الثورة التي قام بها المختار في الكوفة سنة 66هـ/685م حيث كانت هذه المدينة مسرحا للفتن والتوترات وقيل أن محمد بن الحنفية [5] هو المهدي المنتظر . فمات من مات، لكن الفكرة عاشت و ذاعت بين الناس بسرعة كبيرة . هذا و قال معتنقوها أن المهدي لم يمت بل سيرجع في آخر الزمان ليخلص البشرية من الشرور التي تعاني منها . ولعل مثل هذه الأفكار هي التي أنتجت فكرة الغيبة و فكرة الرجعة التي تتكلم عنها بعض الفرق الشيعية.

بدأ التشيع كحركة سياسية تقوم على المطالبة بالخلافة لعلي بعد وفاة ابن عمه و صهره الرسول. وإلى غاية منتصف القرن الأول الهجري، بقيت هذه الحركة ذات طابع عربي ، لكن نتيجة لظروف عدة منها السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية و التي لا يتسع لها المكان هنا للإحاطة بها ، ظهرت مكونات جديدة لحركة التشيع، لعل أهمها ، المسلمون الأعاجم الذين بدأوا يعانون من سوء معاملة العرب لهم أكثر فأكثر مع الوقت زيادة على تذمر قسم كبير من الرعية المسلمة من تردي أوضاعها الاقتصادية ... كل هذا زاد من نقمتهم على العنصر العربي بصفة عامة و الطبقة الحاكمة بصفة خاصة . هكذا ، نشأت جماعات عديدة و مختلفة يجمعها إحساسها الثوري ضد أصحاب السلطان، فكان التشيع مأواهم ووسيلتهم للانتقام من النظام . و هكذا أيضا ، انظموا إلى الشيعة المضطهدة و انتشروا في كافة أرجاء البلاد الإسلامية. هذا ربما ما يفسر ولو جزئيا، الحالة التي آلت إليها الأوضاع بصفة

---

[4] -المرجع نفسه، ص 198.

[5] -الحنفية: هي الزوجة الثانية لعلي بن أبي طالب.

عامة آنذاك، كانضمام العنصرين اليهودي و المسيحي إلى الحركـــة الشيعية و من ثم تطور المعتقد الإسلامـــي و انتقـــال الحركة من أيدي العرب إلى الموالي . فكانت النتيجـــة أن : "**حل التنافـــر الطبقي محل التنـــافر العنـــصري وأصبح التشيع مذهب المظلوميـــن و المحرومـــين الثائرين على السلطة.**"[6]

يتبين للممعن في النظر في هذه المسألة ، أن فكرة المنقذ كاعتقاد دائم التجدد لم تطبع فقط جل الديانات و المعتقدات (إن لم نقل كلها) ، بما أن الإنسان تواق إلى السعادة الأبدية و العدل المطلق ، بل حتى الهدف الـــذي يسعى إليـــه هذا المخلص سواء كان إلها أو نبيا أو فيلسوفا أو إماما... هو نفسه. و هذا الهدف، يتمثل في توحيد الجماعـــة حول فكرة واحدة و كلمة واحدة و فـــعل (Action) واحد ، و لعل رؤية جماعة إخوان الصفا لفكرة الإمام غنية عن كل تعليق . فهم يعتبرونه " **المبعوث و صاحب الزمان و الإمام للناس ما دام حيا فإذا بلغ الرسالة ، و أدى الأمانة ونصح الأمة ، ودون التـــتزيل، ولوّح التـــأويل، وأحكم الشريعة، وأوضح المنهاج، و أقام السنة ، و ألف شمـــل الأمة[7] ، ثم توفي و مضى إلى سبيله ، بقيت تلك الخصال في أمته وراثة منه** ". [8]

---

[6] المرجع نفسه ، ص 197.

[7] هذا السطر من طرفنا.

[8] رسائل إخوان الصفا، 4،ط القاهرة ،عام 1928م ، ص 179 .

الباب الثاني

فكرة المطالبة بالرجوع إلى الإسلام
و إلى الحكم الإسلامي (الإسلاموية) في
العصر الحديث.

من بين الأفكار التي بنيت عليها سياسة التوحيد في العهد الموحدي ، والتي تبنتها هذه الأخيرة بدورها بعد قولبتها حسب خصوصيات ، الزمان والمكان والثقافة، وغذت بها المخيال الجماعي الإسلامي على مدى العصور اللاحقة كما زادت في حدتها كل الاضطهادات و الاستعمارات التي عانت منها ولا تزال حتى اليوم المجتمعات الإسلامية هي المطالبة بالرجوع إلى الدين أو بمعنى أصح، بإقامة الدولة الإسلامية و العمل بكتاب الله و سنة نبيه و قراءتهما قراءة أحادية النظرة و فرض الرأي و الإيمان بالقوة تحت ظل قائد كاريزماتي.

- المطالبة بالعودة إلى الدين(الصحيح) :

ازدهرت فكرة الماضوية (passéisme) في العصر الوسيط و وجدت زادها في الفلسفة الإسلامية آنذاك حيث ربطت فكرة التقدم بالقديم و الأمثلة على ذلك لا تعد و لا تحصى سواء تعلق الأمر بدعاة الرجوع إلى الفقه السلفي أو دعاة التشبيع بالفلسفة الإغريقية و بالمنطق الأرسطي على وجه التحديد. فأصبح الشغل الشاغل للجميع هو استعادة ذلك الماضي الجميل المليء بالإبداعات على كافة الأصعدة [9]. و لكن من جهة أخرى ، إن الشوق إلى ذلك الماضي السعيد هو تعبير عن تذمر واستياء كبيرين كانا يعمان الحياة الاجتماعية في ذلك الوقت ومن ثم كانت المطالبة بالإصلاح الديني والحكم بما يأمر به الله أي تطبيق الشريعة الإسلامية.

فالحديث باسم الإسلام إذن ، كان و لا يزال يلعب " **على وتر مشاعر العدل و المساواة المثالية بين الناس، ويفجر المخزون التاريخي لذاكرة**

---

[9] الإسلام والسياسة، تقديم محمود أمين العالم، © موفم للنشر، الجزائر، 1995، جزء، صناعة الوهم، الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الديني في السودان، بقلم الحاج وارق ص 211.

الاعتراض على التميز والظلم الذي يشتكي منه جمهور يزداد اتساعا لا يأبه به أحد"[10]. و هو بذلك ، أي الرجوع إلى تعاليم الإسلام " الصحيح" **يبعث الأمل في قدوم فرصة الانتقام الرهيب والثأر التاريخي لدى المحبطين والمعوزين والمحرومين من كل الأشكال والأصناف. بل إن الشكل الأكبر من سحر الدعوة للسلطة الإسلامية نابع من الرغبة في قلب الأوضاع والانتقام للذات من حالة الهامشية و المذلة ، أكثر مما هو ناجم عن الأمل العميق في الخروج منها "[11]**.

بما أن هذا الرجاء كان محتاجا لأن يتجسد على أرض الواقع ، جاءت فكرة الرجل المنقذ الذي اتخذ في التاريخ و الثقافة الإسلاميين اسم " المهدي ". وقد سبقت الإشارة إليه في أكثر من مقام. و الأهم من ذلك كله ، أن اسم المهدي كقائد كاريزماتي اقترن بمفهوم الثورة ليس على الصعيدين ، الديني و الثقافي فحسب، حيث كان يظهر دائما كثائر ضد نظام يعتبره ظالما و مستبدا وكساع لتوحيد الأمة الإسلامية تحت شعار الحكم بما ينصه كتاب الله و شريعته. وهو بذلك يحاول بناء ثقافة موحدة و عيا منه بأن توحيد الثقافة هو أخصب أرضية يمكن أن تبنى عليها باقي أنواع التوحيد.

لقد اقترن عنده مفهوم الثورة بأهداف سياسية و حربية ، فجعل أهم مساعيه، الإطاحة بالنظام القائم وحل محله نظاما جديدا يقوم على أفكار جديدة . يقول جولد زيهر Goldziher عن ابن تومرت بما أنه النموذج الذي اختير لهذا البحث : **"مائن أعلن أنه المهدي، حتى بدأ يدفع إلى الحرب و إراقة الدماء. وجعل من المحاربين الذين سقطوا في تلك المعارك شهداء في سبيل الله. فمن السنة إذن ، إسالة دماء الأعداء من أجله . فالحرب هي وظيفة المهدي "** [12] .

---

[10] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[11] Burham ghahioum, Islam et politique , Casbah Edition , Alger , Décembre, 1997, P. 279.

[12] Cité in , Le gihad dans l'Islam médiéval , Ed M Albin Michel , 5 A paris , 1993 pp 318 – 319.

ففكرة استعمال القوة التي قامت عليها فلسفة التوحيد بل و التمييز أيضا ، جعل منها رجل السوس إحدى أهم الأعمدة التي من خلالها أقام الدولة ، و التي كبر شأنها مع خليفته عبد المؤمن و أبنائه من بعده متذرعا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و مراقبة الأخلاق . يروي ابن القطان في هذا الشأن أن المهدي بن تومرت جعل القتل في ثمانية عشر صنفا ، الكذب و المداهنة و أمور أطال الكتاب في ذكرها ، وأنه كان يعض الناس في كل وقت و يذكر هم أن "**من لم يحضر أدب، فإن تمادى قتل. وكل من لم يحفظ حزبه عزز بالسياط. وكل من لم يتأدب بما أدب به ضرب بالسوط المرة و المرتين ، فإن ظهر منه عناد و ترك الامتثال للأوامر قتل. ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه أو من يكرم عليه قتل** ".[13]

و من ثم تكون رسالة إيديولوجيي تلك الفترة واضحة ، فلا دعوة خارج مبدأ التصحيح الأخلاقي من أمر بالمعروف و نهي عن المنكر و مبدأ الجهاد في سبيل الله، أي ضد الحكام "الكفرة" أو بالأحرى الذين تم تكفيرهم و الذين يعتبر حكمهم غير شرعي و أخيرا مبدأ الحكم بما أمر به الله و رسوله[14].

فهـــذا التزمت في الفكر الذي يشمل كل من كان يفكر على أساس أنه يملك حقيقـــة مطلقة ، و يضع حاجزا بين هذه الحقيقة و بين قابلية المناقشة و النقد، و كل مـــن يتخذ لحججه سندا واحدا من الاستشهاد مهما كان مصدره، هو الأساس الذي قـــامت عليه فكرة التوحيد فلسفة و عملا، وعقيدة وسياسة. وحتى الذين يشهد لهم الـــتاريخ بالتفوق الفكري و المعرفي آنذاك وعلى رأسهم الفيلسوف ابن رشد ، عملوا عـــلى نشر فلسفة التمييز وهي فلسفة الدولة كما سبقت الإشارة إليه[15]" بسلب العامة حـــق المشـــاركة في الحيـــاة الاجتماعية و السياسية و الاكتفاء بالطاعة رغم أنهم في مقامـــات أخـــرى و نذكر دائما على سبيل المثال فيلسوف قرطبة، "**مؤسس النزعة**

---

[13] ابن القطان ، نظم الجمان ، مرجع سابق ، ص 29.

[14] ارجع إلى التجربة الموحدية.

[15] راجع الفصل الثاني ، الباب الأول – عنصر التمييز.

الإنسانية في الثقافة العربية "[16] كما يسميه الباحث يوسف سلامة و الذي يقول في دراسة له حول الرشدية : "**ليس من معنى لمنح السلطة الأولى للعقل من ناحية، وإلحاق الحقيقة بالشريعة من ناحية أخرى بعمل العقل و بالحقائق العقلية ، إلا أن يكون الإنسان هو النقطة المركزية في هذا العالم و أن تكون سلطته – و بخاصة سلطته العقلية – هي السلطة العليا في هذا العالم** "[17].

ولكنه ، أي الفكر الرشدي ، أسس في نفس الوقت للترعة الاستبدادية في الفكر والعمل" **بإباحة التأويل و قصره على فئة معينة هم أصحاب الفطر الفائقة القادرين على النظر الفلسفي أو البرهاني** "[18]. وبهذا تكون الرشدية والفلسفة العربية الإسلامية "**قد أسست للنخبوية من ناحية والاستبداد من ناحية أخرى. فإذا لم يكن "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، أصبحت كل أشكال التمييز والقمع والاستبداد مبررة تماما تحت غطاء من سلطة العقل ذاته، وبذلك تكون الرشدية قد قدمت الأساس الإيديولوجي لكل نزعة استبدادية في الفكر والعمل للمستقبل من ناحية، كما أنها تكون قد خلعت كل التبريرات الضرورية – و إن كان ذلك بصورة ضمنية – على تاريخ القمع الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية** "[19].

فنظرا للمعارف المكبوتة في روح العصر بصفة عامة ، و نظرا لفشل الفكر الرشدي رغم ذلك في الوصول إلى العامة لأسباب عدة ، ربما يكون أهمها على الصعيد السوسيولوجي هو عدم إلمام السكان، ما عدا القاطنين بالمدن الأندلسية الكبرى ، باللغة العربية و انتشار الثقافة البربرية الشفهية بكل مؤسساتها وعقائدها في كنف إسلام ساذج و بسيط، زيادة على التعصب الأرثدوكسي لدى الموحدين و خشونة

---

[16] يوسف سلامة، مجلة عالم الفكر ، مرجع سابق ، ص 207 .

[17] نفس المرجع ، نفس الصفحة.

[18] نفس المرجع ، نفس الصفحة .

[19] نفس المرجع ، ص 208.

العنصـــر الـــبربري ، دون إغفال كذلك الدور الذي لعبه الفقهاء المالكيون في تحريك الحساسيات الدينية المذهبية.

كل هذا، قد شكل ما يمكن تسميته اليوم بالقوى الاجتماعية والقوالب الإيديولوجية التي طبعت الفترة التاريخية ابتداءا من القرن الثالث عشر الميلادي. **" فإضعاف السلطة المركزية، وتبعثر مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يفسران لنا سبب تقلص الآفاق الفكرية التي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي. فالآليات الاجتماعية السياسية المرتبطة بالبنية القبلية أصبحت تستعمل من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما راحت مراكز السلطة الشغالة على غرار النموذج الإسلامي الكلاسيكي تضعف"**[20].

فالصـــوفية ، و إن كـــانت كما يسميها شيوخها ديانة الحب، و إن كانت في بدايـــتها فكرية نخوبية ، ترفض تقليص الإسلام إلى مفهومه النفعي البحت وتسييره من طـــرف الدولـــة ، قد تحولت مع مرور الوقت و أصبحت عبر مختلف طرقها مسعى للسلطات السياسية التي أدركت مدى أهمية المكانة التي أحرزت عليها الطرق الصوفية و قدرتها على جمع شمل الناس من حولها و تجنيدهم للذود عن مصالحها. [21]

هذا و يتضح للدارس اليوم ، أن ما ورثته المجتمعات الإسلامية عن ماضيها هو ضعف الحمية الدينية و فساد السلطة السياسية . فلم تتشبث فيما يخص دينها إلا بظاهره ، أي بجانـــبه الطقوسي و هو ظاهر تتحكم فيه الدولة و تسيره، و من الدولة لم تعرف إلا جهازها القمعي المجرد من كل محتواها الأخلاقي و السياسي و الذي يمكن تقليصه إلى بنية عسكرية بسيطة تخدم مصالح القائمين عليها و تضطهد باقي المجتمع. [22]

---

[20] نفس المرجع ص 22.

[21] B- Ghahioum, Islam et politique, op cit, p. 195.

[22] نفس المرجع ص 53.

علـى الصعيد الثقافي و العقيدي ، منعت النخب الحاكمة الحوار و حرية الرأي والتعـبير كما عملت على قمع الأفكار و العقائد ممارسة الإرهاب النفسي والجسدي تحت اسم الحفاظ على النظام و الأمن و الوحدة.

فسياسـة التوحيد هذه ، التي نظر لها المهدي بن تومرت (و غذاها عبد المؤمن وخلفاؤه) وجعل منها عقيدة للموحدين، جامعا بذلك بين مختلف العقائد و المذاهب الموجـودة في ذلـك الوقت في تجربة تركيبية مميزة، وحدت شمل الأمة الإسلامية في المغـرب و الأندلـس. و لكـن إلى جانب ذلك، تم إقصاء كل من عارض المشروع الموحـدي أو شك في مهدوية المهدي بن تومرت تطبيقا لسياسية التمييز التي أنتجها الـتوحيد سياسية و عقيدة ، و كانت فرصة للقهر "**و دفع المجتمع لاستبطان الدونية والعبودية حتى يسهل إخضاعه و انقياده. وما كان لهذه السياسة إلا أن تحول الثقافة نفسها إلى عقيدة سياسية، و مركز توظيف للحرب السياسية** ". [23]

تلك هي الأفكار التي قال بها مؤسسوا سياسة التوحيد (ابن تومرت و من والاه) والتي لا تزال رواسبها سبب معاناة المجتمعات الإسلامية حتى اليوم. فحرمان العامة من الانفتاح الفكري والعقيدي يمثل بالنسبة للسلطة أكبر ضمان لاستمرارها و إن كان العكس هو الصحيح فهي تعتبر من هم تحت رحمتها، أي كافة أفراد المجتمع دون درجة الفهم و الاستيعاب والإبداع، ذلك لا لشيء سوى لأنها تعتبرهم موالي (sujets) لا مواطنين أحرار . فمن ثم ، يمكن القول أن تلك الظاهرة التي تم نعتها بالتوحيد عقيدة و سياسة في الماضي ، عادت إلى الظهور كطريقة لجعل الدين في خدمة السياسة ، أو بتعبير آخر ، الإسلاموية (L'islamisme).

يتضح حسب هذا الطرح ، أن ما يسمى اليوم بالإسلاموية ، لم يميز مرحلة معينـة و محددة من مراحل التاريخ الإسلامي ، بل تكررت مـرارا علـى مـدى هـذا التاريـخ. و إذا كان هناك اختلاف ، فهو لا يتعدى المستوى الشكلـي ، أمـا

---

[23] نفس المرجع ، ص 278.

الفكرة العميقة فهي واحدة . " **ففي كل مرة ينهار فيها البناء الوطني، تبرز الأساسات العميقة ، و تعود الصورة إلى أصولها.و تمثل العودة للرأسمال الإسلامي، المنبع الخفي لقيم النظام و عنصرا أساسيا من عناصر استقراره النفسي و توازناته العميقة".** [24]

على هذا الأساس سيتم المرور إلى موضوع الإسلاموية التي ابتدأت كظاهرة دينية ثقافية تدعو للرجوع إلى الإسلام و إلى إحياء تراثه ، و تطورت لتصبح كما كان الأمر بالنسبة لظاهرة التوحيد عند الموحدين ، ظاهرة ثقافية ، سياسية انتهت إلى التطرف السياسي القائم على التمييز و الإقصاء تحت اسم الجهاد في سبيل الله.

2 -الإسلاموية (أو الإسلام السياسي):

بعد الإشارة إلى أهم الرواسب الفكرية و السياسية التي تركتها عقيدة التوحيد وتغذى منها المخيال الإسلامي بشكل عام و المغربي بشكل خاص، وقبل التطرق إلى الشكل الذي أصبحت عليه الإسلاموية في العشريات الأخيرة من القرن العشرين، لا بأس بإلقاء نظرة على الحركات التي مهدت لقيام الإسلاموية.

احتد الصراع منذ نهاية القرن التاسع عشر بين دعاة السلفية الإسلامية الجديدة وعلى رأسها الأفغاني و محمد عبده و رشيد رضا ودعاة الحداثة والعلمانية ومنهم شبسيلي الشميل، فرح الظون وسلامة موسى...واتخذ مع مطلع القرن العشرين شكلا سياسيا تواجه فيه الطرفان [25]. و من ثم كان الصراع بين أنصار الحداثة الذين ينادون بالقطيعة مع الماضي أو بصفة أدق مع التيار الفكري الديني على لسان عبد الله العروي مثلا حين يقول : "**رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائيا في جميع الميادين و الاستمرار الثقافي يخدعنا لأننا ما**

---

[24] نفس المرجع، ص 284.

[25] انظر : أنور الجندي ، الفكر العربي في معركة التغريب و التبعية، مطبعة الرسالة، مصر – د، ت.

زلنا نقـــرأ المؤلفين القدامى ، إنمـــا هو سراب و سبب التخلف عندنا هو الغـــرور بذلك السراب و عـــدم رؤية الانفصام الواقعي"[26]، و بين دعاة العودة إلى السلف الذين يحاولون الدفاع عن الثقافة العربية الإسلامية ضد خصومهم الذين يجعلون منهـــا ثقافـــة عقيمة ، و عقمها هو سبب التخلف الذي تعاني منه البلاد الإسلامية اليـــوم و هذا راجع في نظرهم إلى قيـــم العـــرب **"النظرية و الفلسفية المتسمـــة بشدة التدين والقيـــم السياسية الـــتي كرست التسلط الفردي و الاستبداد والقيم الاقتصادية، التجاريـــة والزراعية المنافية للروح الصناعية التكنولوجية "**[27].

ومن ثم يكون الحل ، دائما حسب طرحهم هذا هو **"التخلـــص مـــن هـــذه القيم والتشرب الكامل بقيم الحضارة الحديثة "** [28] هذا و يرد السلفيون الجدد[29] سبـــب انحطاط العرب إلى تركهم لمعالم الدين الإسلامي و الثقافة التي أنجتها هذا الأخـــير و أن الحل الوحيدة للنهوض بالأمة العربية الإسلامية هو إحيـــاء تراثهـــا الديـــني و الثقافي و دفعه إلى الأمام.[30]

كرس الأفغاني جهده في سبيل الدفاع عن الدين الإسلامي و محاولة بنـــاء تصـــور حديث لتعاليم هذا الدين وفق العقل و المصلحة و الضرورة لجعل البلدان الإسلامية قوية و قادرة على مواجهة الغزو السياسي و الثقافي والاقتصادي الأوربي الخارجي بعدما فرضت أوربا نفسها حضاريا و سياسيا. يقول الأفغاني في هذا الشأن: **""الشرق" خصصت جـــهازا دماغيا لتـــشخيص دائه وتحري دوائـــه، فوجدت**

---

[26] عبد الله العروي ، العرب و الفكر التاريخي، دار الحقيقة ، بيروت، 1973، ص 23.

[27] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الفصل العاشر، ص من 292 إلى310 .

[28] نفس المرجع ، نفس الصفحة.

[29] تستعمل عبارة " السلفية الجديدة " للتأكيد على معناها المختلف جزئيا عن معنى " السلف " في القديم عند كبار علماء المذهب السني في العصر الحديث. فالفكر السلفي الجديد ليس فكرا دينيا عقائديا ذا طابع جدالي يبحث أصحابه في العلم الكلام القديم و أصول العقائد الإسلامية المختلفة (خلق القرآن، القضاء و القدر، الخير والشر ...) كما فعل المعتزلة و الأشاعرة و أهل السلف في المقابل، ولكنه فكر ديني واقع يتجاوزه هذه المسائل بوضوح للاهتمام بقضايا المجتمع الإسلامي الحية في العصر العثماني و قد غذاه التدخل الاستعماري الأوروبي و بسط نفوذه وثقافته عليه بحدة . أنظر في هذا ، محمد صالح المراكشي في كتابه، الإيديولوجية و الحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1992، ص. 27.

[30] العروة الوثقى، ط 3، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1970 . ص 13.
أو ضمن الأعمال الكاملة للأفغاني، ط 2، 1981 . ج 2 – ص . 9 ...

أدواءه انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم علــى الاتحــاد واتحادهــم علــى الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم و تنبيههم للخطر الغربي [31]".

وعلّق الشيخ محمد عبده على مقصد أستــاذه في الإصلاح بقولـــــه :

"فـــإن مقصده السياسي كان إنهاض الدولة الإسلامية من ضعفها (...) حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة و الدولة بالدول القوية في هذا العصر ".[32]

قيم الشيخ جمال الدين و تلامذته الفاصل بين عالم الشرق و عالم الغرب في القـــوة المادية بالدرجة الأولى و بالعلم الوضعي الذي كان سبيل قـــوة و تقـــدم أوربـــا وبمظاهر التشتت و الضعف و الجهل الذي يعم الشرق .

فكانت معظم أهداف هذا المصلح ومن سار مساره سواء السياسية منها أو الدينية أو الاجتماعية، براغماتية نفعية تهتم بالواقع الحاضر ومشاكله المتعددة ولا تتوه في قضايا نظرية حفل بها التاريخ الإسلامي و لم تعرف حلولا في معظمهـــا إلى حـــد الآن.

مع بداية الخمسينات ، أي مع انجلاء الاستعمار من قسم كبير من البلاد العربية و استقلالها سياسيا، همشت التيارات الثلاثة و التي تتمثل في التيار القومي و الماركسي و الإسلامي . فانصرف مفكروا كل تيار إلى إدانة التيار الآخر و محاولة إقصائه من واقع صراع الخمسينات والستينات دون أن ينال السلطـــات العربيـــة السائدة أي نقد تقريبا. فتناسى التيار القومي التقدمي موضوع الأمة و الوحدة لمصلحة قضايا العلمنة و الديمقراطية أي شكل الدولة أو طابعها أو نظامها الداخلي، في حين اقتصر الأمر بالنسبة للإسلاميين الذين كانوا يسعون إلى توحيد العالم الإسلامي في السابق على الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في الحكم الشيء الذي جعل مفكري التيار الأول يعتبرون حركات الصحوة الإسلامية التي تعرفها البلاد العربية مظهرا من مظاهر

---

[31] نفس المرجع، نفس الصفحة.

[32] الأعمال الكاملة لعبده ، ج2 ، ص. 352 .

التخلف المسيطر و المستتب و " لعبة إمبريالية في الأساس لشرمذة المجتمعات [33] ويذهب آخرون إلى القـــول أنها "إجابة عاجزة لأنها تلجأ إلى إيديولوجيات متخلفة تنتمي إلى القرون الوسطى[34]" و تمردها هو مجرد " تعبير,و قناع متخلف للصراعات الاجتماعية والسياسية في أقطار الوطن العربي"[35] ويرى هؤلاء القوميون التقدميون أخيرا أن الحل "الذي يخرج الوطن العربي من كابوس إسلام القرون الوسطى، يكمن في المزيد من التحديث والتنمية والعلمنة. وإذا كان ذلك ، انتهت الحركات الإسلامية وعادت للصراعات عناوينها الحقيقية"[36].

أما أطروحة الإسلاميين في ردهم على خصومهم، يمكن تلخيصها في ما يلي :

"القوميـــة فكـــرة مســـتوردة المقصـــودة بها شرمذة الأمة الإسلامية و إدخالها في صراعات داخلية . إنها لغة التراب في مواجهة اللغة الإلهية الموحدة و الجامعة.

– والاشـــتراكية كســـبيل للتـــنمية المستقلة ، زحف أحمر يرمي إلى القضاء على المقومات الباقية للاستمرار و الاستقرار في أوطان المسلمين.

– و شـــعارات الحداثـــة و الديمقراطية و العلمنة ، شعارات مستوردة لضرب المسلمين في دينهم و ثقافتهم الموروثة ، و هويتهم و تاريخهم.

و الأمـــة (الإسلامية) محاصرة بزحف غربي شامل منذ قرنين من الزمان عناوينه : الصليبية و الشيوعية والليبيرالية. استطاع استقطاب أطراف محليين داخل الأقليات غـــير الإســـلامية، ضـــمن المثقفين المتغربين، والنخب الحاكمة، وهدفه المستتر بل والمعـــلن، السيطرة على المسلمين بأدوات محلية، وتذويب هويتهم الممانعة والمقاومة والمتمثلة بالإسلام "[37].

---

[33]– محمد صالح المراكشي، لإيجيولوجية و الحداثة عند رواد الفكر السلفي ، – مرجع سابق، ص. 77.

[34]– نفس المرجع ، نفس الصفحة.

[35]– – نفس المرجع ، نفس الصفحة.

[36]– – نفس المرجع ، ص 78.

[37] نفس المرجع ، نفس الصفحة.

من ثم تكون إجابة مفكري الحركات الإسلامية ، إجابة قطعية لا نقاش فيها وتتمثل في "**حتمية الحل الإسلامي الذي يبدأ بتطبيق الشريعة في النظام الاجتماعي السياسي** ".[38]

***التوظيف السياسي الإسلام :**

تحولت رهانا ت النخبة المؤيدة للحداثة في العالم الإسلامي على الأفكار القومية إلى الشرعية الدينية و كان ذلك بعد أن اتضح أن منهج المشروع الحداثي قد اتجه أكثر نحو استعمال القوة منه إلى تنمية التعليم و إخصاب (Fécondation) الثقافة. لقد فضلت الحداثة الاستثمار في وسائل القمع و المراقبة (Contrôle) و الاضطهاد بدل محو الأمية و التمدرس ونشر الوعي والإبداع بكل أنواعه. كما أن جنوحها للاستهلاك، أي استهلاك تكنلوجيا الغرب وخضوعها لتأثيرات الموضى على الأفكار والممارسات جعلها تفقد تمسكها بقيم الحرية والحوار والتبادل والتضامن. ففي الشارع كما في المدرسة لم يعد لها عمادا آخر ما عدا استبطان القمع من طرف المسلمين و فقدان الحس النقدي.[39]

هكذا، أصبحت الإسلامية الوسيلة الأنجع للحيازة على رأس المال المعنوي و الرمزي الذي تحتاجه سواء السلطة الحاكمة أو الأحزاب التي تسعى إلى نيل هذه السلطة حتى و إن كانت تقوم على أفكار ليبيرالية أو اشتراكية غربية الأصل. و من ثم، يصبح استعمال الدين الإسلامي في بناء الشرعية السياسية ليس طريقة الإسلاميين فقط للوصول إلى السلطة بل منهج كل النخب حتى التي تنادي بالحداثة و المعاصرة " **و لذلك فإن الصراع بين الإسلاميين و العلمانيين هو بالأساس صراع على إرث الإسلام و استخداماته السياسية و غير السياسية، وذلك في**

[38] نفس المرجع ، نفس الصفحة.

[39] B. Ghalioun, op. Cit, p.157.

سبيل احتواء الإسلام، بتأويله، في العقيدة السياسية الخاصة بكل طرف. وفي جميع الحالات، يبدو الإسلام وكأنه المصدر الأساسي اليوم للقيم اللازمة لإعادة بناء مفهوم السلطة أو إصلاحه عند العلمانيين والإسلاميين على السواء بالرغم من اختلافهم في فهم هذه القيم، بل إن هذا هو سبب الاختلاف". [40]

أما عن الدراسات التي أنجزت حول موضوع المد الإسلامي، فيمكن التكلم عن نظرتين اثنتين :

النظرة الأولى : تعتبر ظهور الحركات الإسلاموية كنتيجة لتعصب المجتمعات العربية الإسلامية و زيغها ، و يبدو هذا واضح في أطروحات بعض المستشرقين الذين يعتبرون الإسلام سواء من جانبه الديني أو الحضاري أو الاجتماعي ، مأوى الظلامية (L'obscurantisme) و أنه أبدا لم يتقبل فكرة الفصل بين ما هو روحي وما هو وقتي (Temporel).

النظرة الثانية: يرى أصحابها [41] أن الإسلام يعترف بالفاصل الموجود بين الروحي و الوقتي أي بين الدين و الدولة و أن نظام الخلافة ليس ذا منبع ديني بما أنه مؤسسة سياسية أوجدها حكام مسلمون **"عن طريق و من أجل القمع"** [42] هذا و ما المد الذي حققته الحركات الإسلاموية و التي قال جلها بجمع شمل الأمة الإسلامية حول كلمة واحدة و فعل (Action) واحد ، أي باختصار ، حول الإسلام "الصحيح" إلا دليلا على نجاحها . فتمكنها من استقطاب أعداد كبيرة من المؤيدين لا يعود إلى التأثير الرهيب الذي يمارسه الدين على الثقافة العربية الإسلامية، أي إلى بعدها الديني والأخلاقي ، بقدر ما يعود إلى بعدها السياسي المفعم بالرفض و المعارضة إذ أصبحت

---

[40] برهان غاليون ، الدولة و الدين، مرجع سابق، ص. 267.

[41] Ali Abderrazik , Islam et fondements du pouvoir , éd. La Découverte/ Cedej, Paris, 1994.
- M.S Al-Ashmawi , L'islam politique, éd, La phomic/Bouchène, 1990.
- A.Laraoui ,Islam et modernité, éd. La Découverte, paris, 1987.
- F.Zakarya ,Laïcité et islamisme, Les Arabes à l'heure du choix, éd. La Découverte, paris, 1991.

[42] B. Ghalioun, Islam et politique, OP.CIT, p.72.

تمثل فضاء يمكن لكل من همشه النظام أن يعبر فيه عن مدى استيائه ورغبته في التغيير. فقـــد اتضح أن النظام الاجتماعي نظام قمعي وبالتالي لا يمكنه أن يكون ذلك النظام الطـــبيعي للأشياء كما أنه لم يعد يوجد تبرير لمعاناة الناس بما أن تغيير النظام القمعي بنظام آخر أصبح ضروريا . و هذا البديل هو النظام الإلهي.

فما دامت السياسة لم تتمكن من أن تكون الفضاء الذي تتظافر فيه كل الطاقات وكل المحاولات الخلاقة، أين يتمكن كل واحد من التعبير عن نفسه وإسماع رأيه للآخرين، ويحقـــق نفســـه (Se réalise) كفرد من الأمة أو ككائن اجتماعي ، فستبقى المعتقدات وطرق العمل (Mode d'action) التقليدية فضاءات الاستثمار السياسي و الإيديولوجي . و مـــن ثم يصـــبح الإسلام ثورة تحريرية كاملة ترى فيه **"حركة التوجه الإسلامي " (MTI) " تحريـــر الإنسانية من الطاغوت، طاغوت الهوى والأساطير، والاستبداد والاســـتغلال، وهـــو نداء للتوحيد ولأفكار المساواة، و العدالة والأخوة والحرية والحب والحقيقة التي تنجم عنهم. إنه منهج كامل للحياة التي تفرض على المؤمنين ، أن ينظموا حياهم الخاصة والعمل على تنظيم حياهم العامة حسب إرادة الله ...** [43].

فالمطالبة بالعودة إلى الدين "الصحيح" إذن، يمكن ردها إلى عدم فعالية السياسة التي تخضع لها المجتمعات الإسلامية و المقصود منها ، جعل رجال السياسة أكثر إنسانية و تقريبهم من هموم الإنسان ، و بتعبير آخر ، إخضاعهم إلى بعض القواعد الأخلاقية الـــتي ابـــتعدوا عنها و نسو أها إحدى منابع الاجتماع الإنساني. وفي وجه كل تلك الإيديولوجيـــات الـــتي كـــانت تنادي بالتغيير و بالثورة، و منها الماركسية و القومية والليبيرالية التي صبت كل اهتمامها على نظريات اقتصادية عقيمة ، يقف الدين موقف المواجهـــة و ينادي بالرجوع إلى الأخلاقيات والروحيات و عيا منه بمدى ترسخ معاني الأخـــوة و الأمة الموحدة في المخيال الإسلامي ؛ هذا المخيال المفعم بقصص الثورات ضد الحكام الظالمين، و المناداة بالعودة إلى " الطريق المستقيم " (الدين الإسلامي) ومن

---

[43] Mohamed Harbi , L'islamisme dans tous ses états, éd, RAHMA, Alger , 1992 ,P. 168.

ثمّ، لا يكــون جديــدا ذلك الانحراف إلى الدين كلما تعلق الأمر بتجديد مفهوم ومنهج السياسة.

الحركة الإسلاموية:

جاءت الحركة الإسلاموية بهدف استرجاع الهوية الإسلامية ووضع حد لانتشار القــيم و الأفكار الغربية ، كما أنها لم تكتف كسابقاتها من حركات الإصلاح بالعودة إلى منابع و أصول الإسلام الأولى .فالحركات الإصلاحية السابقة، رغم وقوفها ضد الحداثــة ، إلا أنهــا نادت بخلق فضاء يجمع بين منجزات الحداثة التي لا يمكن إنكار منافعها و التراث الإسلامي الذي يعتبر المرجعية الأولى لكل المسلمين.و قد طرح هذا الموقــف مــن الحداثة آنذاك، إشكالا أسال الكثير من الحبر ، لكنه للأسف لا يمكن التوســع فيه هنا لتجنب الوقوع في خلط بين المفاهيم ، و هو التعارض أو الاتفاق بين الأصــالة والمعاصرة. فما يمكن تسجيله بالنسبة للحركة الإسلاموية ، هو تأكيدها بل وإصــرارها العنيف أحيانا على خصوصيات المجتمعات الإسلامية و بالتالي الدعوة إلى إيجاد الحلول الملائمة لمشاكلها الاقتصادية و السياسية و الثقافية الخاصة بها. كما يؤكد التيار الإسلاموي على ضرورة مواجهة مفهوم التقدمية الذي بعثه الغرب و هو الكلمة المفتاحية للإيديولوجيا الحداثية (L'idéologie modermiste) بتعميق البعد الروحي والديني للإسلام في سبيل تحقيق التحولات اللازمة للقيام بالأمة الإسلامية من جديد.

يظهر أن هذا النموذج الحداثي (Modèle modermiste) الذي حاول فــرض نفسه بشكل تام، كان يفتقد الحس النقدي [44]، الشيء الذي سهل مهمة التيــار الإسلاموي في فرض ما يسميه بنموذجه الإنساني حسب مبادئ الأخوة والتضامن الإسلاميين مستعملا كلمته السحرية " العدالة " وقد كتب العديد مــن قــواد

[44] B- Ghahioum, Islam et politique , Op. Cit, P. 87.

المنظومات الإسلاموية المسماة بـ "الإخوة المسلمين" في موضوع العدالة أمثال حسن البنا الذي يراها في المساواة و الكرامة والوطنية و الشورى بينما تصبح عند سيد قطب تحمل اسم "التكافل الاجتماعي" [45] و ترتقي أكثر في مفهوم مصطفى السباعي لتصبح " اشتراكية الإسلام" [46].

يرى التيار الإسلاموي أن كل ما يتألم منه الإنسان بصفة عامة، والإنسان المسلم بصفة خاصة ، هو تفشي الظلم و البربرية اللذان يعمان القرن العشرين بالانتشار الرهيب الذي عرفته و لا تزال الثقافة الغربية "**التي تقمع كل ما هو روحي وديني**".

هذا و يلاحظ أن إسلاموية الخمسينات لم تنكر ما للفكر و التكنولوجيا الغربيين من مزايا و إيجابيات على حياة الإنسانية ، لكنها تريد حداثة يطبعها الإسلام قلبا و قالبا. و رغم ذلك ، لم تجذب الراديكالية الإسلاموية وقتئذ إلا عددا قليلا من المؤيدين بما أن جميع الأنظار و العواطف كانت تستقطبها الحركة القومية و الإيديولوجيا التي كانت تحركها و تغذيها و على رأسها الزعيم جمال عبد الناصر. لكن الوضع بدأ يختلف منذ نهاية السبعينات حيث لم تعد الإسلاموية تلك الحركة التي كانت تحاول الوقوف الند للند مع الإيديولوجيات الأخرى كالقومية والماركسية والليبرالية. لقد أصبحت الإسلاموية، تمثل الإيديولوجية السياسية الرئيسية والمهيمنة في نفس الوقت سواء توصلت إلى كرسي الحكم أو لم تصل. وبهذا، يتحول الخطاب الإسلاموي من مركز على استرجاع الشخصية الإسلامية وترسيخ هويتها إلى أداة تحويل إيديولوجي و سياسي لإفراغ محتوى المشروع الإسلاموي السابق وخلق مكانه الاضطراب والقطيعة مع النظام السياسي والثقافي القائم آنذاك[47]. "**هذا التحويل و النجاح الذين حققتهما الإسلاموية في الوقت الراهن هما ثمرة**

---

[45] أنظر، سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام ، القاهرة ،1954 .

[46] أنظر، مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، دمشق 1960.

[47] B- Ghahioum , Islam et politique , Op.cit, P. 89.

تفجـــر التناقضـــات و الضغوطات التي أحدثها نمـــوذج الحداثـــة منذ نصف قرن من الزمن و الذي كان سبب ميـــلاد الإسلامويـــة. وهما يعبران عن الطريق المسدود الـــذي انتهت إليـــه الحداثة كسيـــاق من التحولات التقنيـــة أعدتـــه و فرضته البيروقراطية برفضها النقاش في أي فكرة وتقاسم أي مسؤولية والتساؤل حول محتوى اختياراها و شرعية سلطتها"[48].

انـــتهزت الإسلاموية فرصة الأزمة التي كانت تمر بها الحداثة ، و قوت صفوفها بجـــلب شـــرائح الطـــبقات الوســـطى ، التي خاب أملها في الحركات العصـــرانية (Modernistes) و دعمـــت نجاحهـــا السياسي بنجاح آخر لا يقل أهمية و هو النجاح الـــثقافي و الإيديولوجـــي الـــذي من خلاله يكون مرور الشرائح المهمشة من طبقة المحرومين إلى طبقة الفاعلين السياسيين (Acteurs politiques).

إن الممعن في النظر هنا، يلاحظ أن هذا الإقدام على المطالبة باستعادة القيـــم والمبادئ الدينية الإسلامية لا يعني تصاعد الحس الديني لدى العامـــة بـــل يفســـر العجز الـــذي تعاني منه هذه الأخيرة على صعيد هويتها وكرامتها و أخلاقياتها .

و أن تصاعد الإسلاموية اليوم ، يتغذى أساسا من الفراغ الذي أحدثه نموذج الحداثة الذي يعتبر مناقضا للثقافة المحلية للمجتمع الإسلامي لأنه أغفل روح هذه الأخيرة وخصوصياتها و من ثم يكون تهميشي و لا إنساني[49].

بعدمـــا كان هدف الحداثة هو بناء دولة عصرية و خلق نوع جديد من الوحدة و هو الأمة ، يكونها مواطنون يجتمعون حول مبدأ المساواة و العدالة، تحول الشكل الليبيرالي الذي اتخذه هذا المفهوم للأمة، عن طريق تعدد الأحزاب السياسية والتوق إلى الحريات الفـــردية و القوانـــين الدستورية ... إلى أنظمة ذات واجهة ديمقراطية لكن محتواها لا يختلف عما كان يسود من تمييز اجتماعي و سياسي واحتكار للسلطة و الديكتاتورية.

---

[48] نفس المرجع، ص 89.

[49] نفس المرجع، ص 91 .

و النتـــيجة ، أن مشروع بناء الأمة لم يفشل فقط في هذا المسعـــى، بل هدم البنيات الاجـــتماعية التقـــليدية، العشيرية والطائفية التي كانت بمثابة إطار تتم داخله عمليات الـــتلاقي والتـــبادل الثقافي و ترسيخ الهوية والشخصية اللازمين لتوازن أي شعب من الشعوب، وبالتالي أصبحت الدولة فيما يخص سياستها " **تميـــل إلى إعادة إنتاج نفس الطابوهـــات (Tabous) ، نفس النواهي التي أنتجتها الكنيسة في العصور الوسطى لمراقـــبة الممارســـة الدينية و تجعل منها أساسها التجاري . و بهذا ، تصبح السياسة العلمانية كما كانت المعرفة الدينية ، ممارسة مقدسة و بالتالي ، ميدانا خاصا ".**[50]

و للـــتحقق من كل هذا يكفي إلقاء نظرة على عدد السجون و المساجين الموجودة وعدد مصالح الاستعلام وقوات الأمن و المراقبة والصلاحيات الممنوحة إليها.

كـــان الإحساس بالتهميش ، بالازدراء و بعدم الاكتراث من طرف كل هؤلاء الأشـــخاص الذيـــن لم يتمكـــنوا من أن يصبحوا مواطنين أحرار هو سبب اعتناقهم للإديولوجيا الإسلاموية التي سرعان ما أصبحت آلة سياسية تنافس آلة الدولة . كما أن المشـــروع الإسلاموي السياسي لا يهدف إلى إصلاح السياسية ، بل هو يسعى إلى اســـتبدالها بالدين كمنبع للقيم و مبدأ للتنظيم "**فتحويل الإسلام إلى مشروع سياسي يستعمل الدين كمنبع للمشروعية و إطار للمرجعية الإيديولوجية و الرمزية يوازي تحول المشروع السياسي إلى فضاء مقدس يحجب المشروع الخاص للنخب الحاكمة. نجاحه الإيديولوجي هو تعبير عن إجهاض الانتقال (Transition) الديمقراطي وبعـــبارة أخـــرى التغيـــيـــر السلمي للنظام .**" [51]و يكون هذا الإجهاض المشار إليه نتاجا لسياسة القمع الممارسة على الأشخاص و لتحيز الطبقات الوسطى لهذا النظام.

يمكـــن القول أن إسلاموية القرن العشرين جاءت لتنجز ذلك التحول العميق في معنى الإسلام الذي ابتدأته الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر و غذته حركة الإصلاح في

---

[50] نفس المرجع، ص 99 .

[51] نفس المرجع، ص 101.

القرن التاسع عشر[52]. فهي تهدف اليوم إلى "**تحويل الرؤية الدينية إلى أرضية عقائدية لـــتحالف اجتماعي سياسي ثقافي واسع و فعال ... و هي تطلق على نفسها طوعية اســـم الـــثورة ، و تجسد أكثر فأكثر النزوعات الثورية ، أي الرفض والاعتراض الجذري على هذا النظام الذي يعني إخراجها من كل نظام، وانعدام الثقة بها والأمل بإصـــلاحها**."[53] كـــل هذا يساعدها على ملأ الفراغ الذي خلفه تصدع المجتمعات الإسلامية بسبب التسلط اللامحدود المفروض من طرف الأنظمة القائمة و الذي خلف نوعيـــة خاصة من الأفراد و المجتمعات يميزها التردد و العدوانية و عدم الثقة في النفس وفي الآخرين و من ثم تكون علاقاتها مع الغير يملأها الحذر . كما ساعد على ملأ هذا الفـــراغ الاجـــتماعي المنظم، تقليص الدين إلى مجرد إيديولوجيا لإضفاء الشرعية على أنظمة الحكم المستبدة.

و باسم نفس هذا الدين، قامت الدعوة إلى إنشاء الدولة الإسلامية .هذه الدولة التي لم تكن يوما نقطة اهتمام أو معالجة الإسلام، أي حسب ما جاء في القرآن أو في الحديـــث النـــبوي. فتسمية " الدولة الإسلامية " حديثة المنشأ، استعملتها الحركات الإسلاموية الجديدة كذريعة للوصول إلى الحكم في مختلف البلدان الإسلامية التي تنتمي إليهـــا. فالدولـــة "**كمبدأ للتنظيم ، لإنتاج الأحكام ، للتشريع ، للفعل الجماعي (Action collective) و التوجيه الأخلاقي ، لم تكن في الإسلام سوى الدين نفسه**"[54] أمـــا الســـلطة، فلا هي سياسية و لا هي دينية ، بل و ليست أيضا الجمع بينهما. إنها تتمثل في التدخل الإلهي عن طريق الوحي وبلسان النبي. ومن ثم ، تكون شرعيتها إلهية وخضوع الأمة يكون خضوعا للإرادة الإلهية مباشرة . و من هذا المنطلق ، يستنتج أنه لم يكـــن للدولة وجود . فالبلاد الإسلامية كانت منقسمة إلى قسمين : دار الإسلام ودار الحرب كما أن كل الانتصارات التي حققها المسلمون في حياة الرسول و الخلفاء

[52] Voir B- Ghahioun , Le malaise arabe, l'Etat contre la Nation, éd, ladécouverte, Paris 1991.

[53] نفس المرجع، ص 285.

[54] B.Ghalioun ,Islam et Politique, Op.cit, p. 32.

الراشـــدين لم تكن في نظرهم نتيجة حبكة ومهارة قياداهم السياسية و العسكرية، بل أهـــم" **راحـــوا يغزون العالم مؤمنين كل الإيمان برسالتهم الإلهية"**[55] و من ثمّ تكون غزواهم فتوحات إسلامية يلبون بها نداء الدين و يفوزون من خلالها بالجنة تبعا لما جاء في القـــرآن **"و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمـــواتا ، بل أحيـــاء عند ربهم يرزقون".**[56]

فإذا كانت توجد نظرية إسلامية للدولة ، فهي تقوم إلى غاية الوقت الراهن علـــى فكرة البيعة. والمبايع، سواء كان يحمل اسم الإمام أو الملك أو الرئيـــس، إما يفرض نفسه بالقوة، و إما يختاره الآخرون نظرا لمزاياه الشخصية .

ربما يكون من الإجحاف إغفال الأفكار التي جاء بها ابن خلدون في هذا المجـــال لكن سبب ذلك واضح، و هو أن المدرسة الخلدونية لم يكن لها وقع على الفكر السياسي الإسلامي. فالنظرية الإسلامية للدولة إذن ، لا يمكن دراستهـــا خـــارج نظرية الأخلاق التي تصب كل اهتمامها في تحديد أشكال و معاني الأفعال الفاضلة سواء في السابق أو في الحاضر. يبدو هذا جليا اليوم في المجتمعات الإسلامية الـــتي يهيمن عليها اللغة و الخطاب الإيديولوجيين الدينيين . و ما سماه الهنود المسلمون في نصف القرن العشرين " بالسيادة الإلهية" و تبناه بعد ذلك كل الإسلامويـــين،[57] مفاده استحالة وجود حكم آخر غير حكم الله ، و عليه ، فمهما كان الشكل الذي يأخذه الفكر الإسلامي في موضوع الدولة ، إلا أنه تطغى عليـــه فكـــرة أن السياسي هو عنصر قسري و إكراهي مناقض تماما للدين الذي يعتبر منبع كل قيم الحب و الإنسانية و الوفاء . فالدولة تبقى في المخيـــال الجمـــاعي الإسلامي مرتبطـــة بقوة العصبية أو بقوة شوكة العنصر الحاكم . و هذا يوضح الفكرة التي أخذت منذ

[55] نفس المرجع، نفس الصفحة.

[56] القرآن، سورة آل عمران، 169.

[57] راجع، أبو العلاء المودودي (1903-1980) مؤسس الحزب الأصولي الإسلامي " الجماعات الإسلامية" عام 1941 في كتابه ، نظرية الإسلام و حديثه ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،1980.

القدم عن الدولة كآلة للقهر و عن السياسة كسلطة لا تكون إلا بفرض القوة وغرض الإستلاء[58]. و بما أن السياسة مرتبطة دائما بالإنسان أي بما هو وقتي، فهي بطبيعتها قسرية ، يتوجب القضاء عليها بإقامة نظام أحسن منها وخصوصا أكمل منها (Parfait) و هو النظام الإسلامي .

هكذا ، تصبح الإسلاموية ، بمحاولتها الجمع بين عناصر مختلفة و متباينة من المجتمع " **تؤلف نوعا من المزيج الانفجاري الخطير**" [59] و هي بذلك" **تجمع بذاتها عناصر التنظيم الأداتي و العنف الاجتماعي التي تستعيرها من النظم الماركسية الحديثة ، و تضفي عليها طابع الشهادة و التضحية و القوة المعنوية التي يغذيها و يدعمها الإيمان ، إلى عناصر العداء للغرب التي تستعيرها من الحركة القومية و الفلسفة القومية عامة، و تعطيها صورة الخصوصية الإسلامية إلى عناصر المساواة الجذرية التي يبثها الإيمان والإسلام كعقيدة، إضافة إلى ما تشتمل عليه العقيدة الإسلامية من منابع أصيلة لرفض الهيمنة والطغيان والتمييز داخل الجماعة**"[60]. هذا وينبغي الإشارة إلى أنه حتى و إن اختلفت مظاهر الإسلاموية، إلا أنها تنطلق جميعها من فكرة العودة إلى "الدين الصحيح" و القضاء على الفساد، والحكم بما قال الله و رسوله. وليس في هذا أي جديد يذكر بما أن كل الحركات الدينية السياسية التي عرفها التاريخ الإسلامي، قامت على نفس هذه الأفكار. والواقع يبين أن نجاح الإسلاموية يعود إلى إرادة الجماهير المسلمة، وخاصة ملايين الشباب منها الذين تم تهميشهم على الساحة الاجتماعية والسياسية، في التخلص من الظروف المزرية التي تعيشها[61] . فتلك الظروف القاسية و الصعبة لا

---

[58] – لفهم معنى الاستلاء ، راجع كتاب الماوردي، الأحكام السلطانية، دار القطب العلمية، بيريت،.1978.

[59] ب.غاليون، الدولة و الدين، نقد السياسة، ط.2، للموسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت،1993، ص 289.

[60] نفس المرجع نفس الصفحة.

[61] M. Harbi ,L'Islamisme dans tous ses états, op. Cit, p. 9-10-11.

تعيشها الجماهير المسلمة فحسب، بل تعـــاني منهـــا كعنف يمارس عليها . الشيء الذي أدى إلى تطرف بعض التيـــارات الإسلامويـــة وانتهائها إلى الممارسة الإجرامية. وفيما يخص تلك الظروف التي أدت إلى هذا الوضع المتأزم ، لا بأس من التعرض ولو بإيجاز لأهم الأسباب الاقتصادية ثم الثقافية و السوسيوسياسية.

● **الأسباب الاقتصادية :**

- الأزمة النقدية العالمية
- المديونية
- التضخم
- توقف النمو
- ضعف الاستثمارات المنتجة
- استحالة نمو اقتصادي دائم
- النمو الديمغرافي السريع
- تطور الاحتياجات (évolution des besoins)
- السيطرة الدولية على الثروات
- ظهور أشكال من الإنتاج و من الاستهلاك
- تفوق قدرة الدولة – الأمة حتى و إن كانت مصنعة على تسييرها و التحكم فيها .

يضاف إلى ذلك تدعيم الدولة للمواد الغذائية طيلة سنوات و رفعها للقدرة الشرائيـــة للفرد ثم تنحيها مرة واحدة وتخليها عن هذا الفرد الذي انتهت بـــه الحالـــة إلـــى الإحساس بالاختناق. وحتى من لم تصل بهم الحالة إلى الفقر ، فقد عانوا من تهميش بعد استحواذ أقلية صغيرة على العائدات الرئيسية للدولة و التي أدت بـــدورها إلى الارتفاع المذهل لعدد البطالين.

و عليه فما أدى إلى ثورة كل هؤلاء ، هو وحدة رغبتهم في الانتقام، ليس للحالة الاقتصادية العامة المتردية فحسب ، بل كذلك للإحساس بالظلم.

الأسباب الثقافية :

- انهيار النظام التربوي
- الفشل في إنتاج أفكار و معاني و قيم جديدة
- عدم انسجام و تناسق السياسات الثقافية
- الفقر الثقافي (ثقافة قائمة على التقليد ، التهميش و الرقابة)

كل هذا، و بإضافة إجهاض فكرة المواطنة citoyenneté وإرادة الأنظمة الإسلامية في تجريد الشخص من الحمايات القضائية (Juridique) و السياسية والأخلاقية لصالح حكم استبدادي و مطلق أدى إلى التوق والرغبة في التآخي والعودة إلى الأشكال القديمة للاجتماعية (La socialité)[62].

- **الأسباب السوسيو- سياسية:**

عرفت البلاد العربية الإسلامية تصعيدا خطيرا للإسلاموية في فترة ما بعد الحرب العربية – الإسرائيلية التي يعود تاريخ نشوبها إلى عام 1973. و أكثر ما طبع هذه الحرب هو الارتفاع المذهل الذي عرفه سعر البترول تبعا للمواقف الصارمة التي وقفتها البلدان المصدرة له. فابتداء من هذه الفترة ، عرفت الإسلاموية تصعيدا رهيبا يمكن تلخيصه أولا في تجربتين :

* التجربة الإيرانية : و هي تجربة الانقلاب السياسي الذي سمي بالثورة الإسلامية. كان ذلك في سنة 1979 أين تمكن الخميني من زرع الراديكالية و تجنيد الجماهير المحرومة ضد النظام "الظالم و اللاشرعي".

* التجربة السعودية : عملت هذه الأخيرة ، بفضل ما تملكه من وسائل مادية على نشر التشدد الأخلاقي و مفهوم المحافظة (Le conservatisme) في العلاقات الاجتماعية

---

[62] B. Ghahioun, Islam et politique, Op Cit, P. 109 et ce qui suit.

بين أوساط الشعب سواء داخل المملكة أو خارجها. كان الانقياد الجماهيري نحو الدعوة الإسلاموية كبيرا حيث ضم كلا من أبناء الطبقة الوسطى، المهمشين سياسيا والطبقات الشعبية المحرومة و التي زاد في قساوة وضعها الانفجار الديمغرافي و النزوح من الأرياف إلى المدن وكذلك المثقفون الذين تبخرت أحلامهم مع فشل التيارات القومية و الاشتراكية التي كانوا ينتظرون منها الكثير ، و البورجوازيون المتدينون و الأغنياء من صناعيين و غيرهم الذي أبعدوا عن اللعبة السياسية ... كل هذه الجماعات ، رغم اختلافاتها في المفاهيم و في الرؤى إلا أنها وجدت في الخطابات الدينية أو بالأحرى الإسلاموية فضاءا تفرغ فيه مكبوتاتها. و مع بداية الثمانينات، أصبحت الإسلاموية المرجعية الأولى في النقاشات حول مستقبل المجتمعات الإسلامية كلها سواء تعلق الأمر بطبقاتها الغنية أو الفقيرة كما أن الأمر أصبح يهم كافة العالم الإسلامي. إن أكثر ما جعل من الإسلام الرأسمال الأول للسياسة في المجتمع العربي اليوم، هو ما يقدمه من اختلاف واضح عن العقائد الحاكمة،كما أن أكثر ما دعمه، هي الأنظمة التربوية التي تبنتها سياسة الدول العربية بعد استقلالها السياسي - فبدل علمنة المدرسة و جعلها مركز إشعاع علمي وأدبي على ضوء أحدث المناهج العلمية و التربوية والبيسكوبيداغوجية، راحت تلك الأنظمة التربوية تفرض برامج منها الدينية و غير الدينية ، أنتجت من خلالها جيلا منغلقا على نفسه ، يمقت الانفتاح و التطور ويعاني من عدم قدرته على الاستقرار. فلا يجد مكانا له لا في الحاضر ولا في الماضي، ومن هنا يأتي إحساسه بالثورة على كل شيء، بما فيها الأشياء التي لا يفهمها أو لا يريد فهمها. وذلك لأنه لا يملك الأدوات العلمية و المنهجية التي تمكنه من تحليل وضعه تحليلا موضوعيا و تساعده على إيجاد الحلول المناسبة لمشاكله.

أما على الصعيد الاجتماعي و النفسي، فقد عرفت العشريات الأخيرة من جراء النزوح الريفي الكبير إلى المدن، حركة تمدرس واسعة كان لها الأثر العميق في تضاعف عدد

الـــبطالين من حاملي الشهادات و سوء أوضاعهم النفسية قبل كل شيء لإحساسهم بالتهميش و اليأس من المستقبل.

إلى جانب هذا الصراع الذي تعيشه، بل تعاني منه الأجيال الحالية، هناك صراع من نوع آخر لا يقل خطورة عن الأول و يكون أحد طرفيه المرأة.

إنه التمييز الجنسي الذي غذاه الإسلامويون ضد المرأة، إذ يعيبون عليها خروجها للعمل زاعمين أن توظيفها هو أحد أسباب انتشار البطالة، وكأن عدم عملها سيحل مشاكل العالم العربي بكل أنواعها. فكان انتشار البطالة، فكان انشطار المجتمع إلى قسمين : قسم ينادي بالانفتاح الثقافي و بعمل المرأة ومشاركتها الفعالة في جميع ميادين الحياة و قسم آخر يقول بالرجوع إلى تراث السلف الصالح، وتطبيق الشريعة في كنف الدولة الإسلامية بدءا بمكوث المرأة في المترل و يهدد أخيرا بالثورة ضد الجهلة و نظامهم "الجاهلي". والجاهلية في المفهوم الإسلاموي، ليست الفترة التي سبقت ظهور الإسلام كما هو متعارف عليه، و لو أن حتى هذه الفكرة تتطلب إعادة النظر فيها لما عرفه العرب قبل مجيء الرسول من علوم و آداب لا يسمح البحث بالتوسع فيها الآن، وإنما تقوم الجاهلية عندهم أساسا على ما يعتبرونه اعتداءا على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية، ألا وهي الحاكمية التي يعرفها سيد قطب على أنها : "**حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، و حق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة...و كل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الألوهية عليهم، وبادعائه أكبر خصائص الألوهية، و كل من أقره منهم على هذا الإدعاء، فقد اتخذه إلها من دون الله، بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية**"[63] وعليه ، فالمنهج الإسلامي هو المنهج الذي "**يقوم على إفراد الله**

[63] سيد قطب، هذا الدين، مرجع سابق، ص 15 -16 .

وحده بالألوهية – متمثلة في الحاكمية– وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية"[64].

إن عدم الخضوع للحاكمية بوصفها أكبر خصائص الألوهية يعني التمرد على عبودية الإنسان لله، و لكنه تمرد يفضي به إلى الوقوع في عبودية البشر، و هي العبودية الكبرى في نظر الإسلام، حسب سيد قطب دائما و هو يشرح موقفه بوضوح في هذه المسألة حيث يقول : **"إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين، معناها، الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير مرادف: الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور، ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أربابا من دون الله"** [65].

و بناءا على هذا، لا يعبر المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت بل عن كل حالة أو موقف فكري قابل للتكرار **"كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام في الماضي والحاضر و المستقبل على السواء"**.[66]

عند تطرقه لموضوع التصاعد الإسلاموي يقدم الدكتور خلف الله عرضا لمختلف توجهات الحركة الإسلاموية في مصر ويحصرها في أربعة اتجاهات كبرى.

* الاتجاه السلفي: يظم معظم الجمعيات الدينية المشروعة، و هي تكتفي بالدعوة إلى الكلمة الطيبة، أو بتعبير آخر، دفع المنكر "بالقلب". هدفها النهائي هو التربية الدينية بتلقين السيرة النبوية و الحث على العمل بها.

* الاتجاه الإخوان المسلمين : يرون أنه من واجبهم محاربة الانحراف عن الدين و الدعوة إلى الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

---

[64] سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 81.

[65] نفس المرجع، ص. 59.

[66] نفس المرجع، ص 167.

* اتجاه جماعة المسلمين : و هم يسمون أنفسهم كذلك بجماعة التكفير و الهجرة. تعتبر هذه الأخيرة أن كل ما يخرج عن أفكار منظريها و ممارساتهم، فهو لا يمت للإسلام بصلة، و هي تمر بثلاثة مراحل :

1– مرحلة الدعوة المفتوحة لإعلاء كلمة الله. و هي، أي الجماعة واعية كُل الوعي بالمشاكل التي يمكن أن يتلقاها أعضاؤها و التي تستلزم التحلي بالصبر.

2– مرحلة تصاعد الاضطهاد الذي يتعرض إليه أعضاؤها من قبل النظام.

وقد وصلت الحالة بهم إلى إعدام البعض منهم. في هذا الوقت، يتوجب عليهم الهجرة لحقن دمائهم وحماية دينهم.

لفكرة الهجرة هذه، غاية كبرى تتمثل تعميـــق تمذهـــب (L'ENDOCTRINEMENT) المنخرطين و تهيئتهم لإعادة غزو المجتمع.

3– مرحلة العودة و النصر أين يتم القضاء على ما يسمونه الطاغوت أي النظام القائم) و إحلال الحكم الإلهي.

4– اتجاه حركة الجهاد : ترى هذه الجماعة أن المواجهة المسلحة هي اللغة الوحيدة والسلوك الوحيد اللذان يمكن استعمالهما للرد على النظام و من ثم إنشـــاء الدولـــة الإسلامية.

كل هذه الاتجاهات، ما هي إلا قراءة متجددة لظاهرة لم يخل منها أي عصر مـــن العصور الإسلامية، و يمكن حصرها في تيارين اثنين في السابق :

1– تيار يؤكد على استقرار النظام (أو الدولة) لحماية المجتمع من الفوضى و الفـــتن.

2– تيار ينادي بواجب المجتمع على محاربة الحكام الطغاة الظالمين.

و يجمع هذا التيار كل الجماعات الدينية المتطرفة "**فهؤلاء لم يكتشفوا إيديولوجياتهم، إنهـــا نابعـــة بكاملها من التراث الإسلامي. كل ما قاموا به، هو جعلها متماشية مع الظروف الحديثة**"[67].

---

[67] M. Harbi , l'Islamisme dans tous ses états, op. cit, chap, Deux rapports sur les mouvements islamistes, p. 53 et ce qui suit .

ليـــس الجهاد في المنظور الإسلاموي مجرد واجب يتحتم على المسلم القيام به في ظـــرف معين، لكنه فرض من فرائض الإسلام. فزيادة على الفرائض الخمس المعروفة في الإســـلام، يتكلم الإسلامويون عن فريضة سادسة لا يعتبرونها أقل أهمية من الأخريات وهي فريضة الجهاد. و بما أنها لا تحتل نفس المكانة التي تحتلها الفرائض المعروفة الأخرى في حياة المسلمين فقد سميت بالفريضة الغائبة.

مثل كتاب " الفريضة الغائبة" [68] لكاتبه محمد عبد السلام فرج، دستورا لحركة تنظيم الجهـــاد التي أسسها هذا الأخير و الأساس الفكري الذي انطلقت منه. قبل ظهور هذه الحركة، كان القرن العشرين قد عرف حركات كثيرة مثل الإخوان المسلمين و التكفير و الهجرة، و الفنية العسكرية... وقد ولدت على غرارها حركات أخرى ذات تسميات مختـــلفة في العديد من البلدان الإسلامية. كل هذه الحركات، كانت ترى أن "**الأحكام الـــتي تعـــلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفار و سيروا عليها المسلمين**" [69]. و هم بذلك يعملون بما جاء في الكتاب : "**و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون**" [70] . و بعد عام 1924، و هي السنة التي أنهى فيها كمال أتـــاتورك أمر الخلافة رأى الإسلاميون في هذا الفعل (ACTE)"**اقتلاع أحكام الإسلام كلها و استبدالها بأحكام وضعها الكفار**". [71]

مستشـــهدين بقـــول الله "**أفحكم الجاهلية يبغون و من أحسن من الله حكما لقوم يوقنون**"[72]. فالكل متفق إذن، أن المجتمعات الإسلامية القائمة هي دار كفر و ليست دار إسلام [73] و بالتالي، يتوجب على هذا الكل، أي التيارات الإسلاموية إعلان الجهاد.

---

[68] أنظر، عبد السلام فرج، الفريضة 4الغائبة " مرجع سابق.

[69] نفس المرجع.

[70] سورة المائدة ، الآية 49.

[71] عبد السلام فرج ، الفريضة الغائبة ، مرجع سابق.

[72] سورة المائدة ، الآية 52.

[73] عبد السلام فرج ، الفريضة الغائبة ، مرجع سابق.

يبرر محمد عبد السلام فرج تشكيله لحركة " تنظيم الجهاد" بمصر بأنها تهدف إلى **"تغيير مجتمع ساد فيه الفساد و السرقة و الاختلاس و الرشوة و تبرج النساء"** و**"هذا الوضع ناشئ عن المثل السيئ للشعب الذي يتمثل في حكامهم و صفوة معينة في المجتمع"** [74]. و يضيف أن **"بعض حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام،تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبيين أو الشيوعية أو الصهيونية. فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء ..."** و **"قد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة، منها أن المرتد يقتل بكل حال، و تضرب عليه جزية و لا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلي، و منها أن المرتد يقتل و إن كان عاجزا عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال، فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء...و المرتد لا يرث و لا يناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي... فالردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين..."** [75]. و الحل من وجهة نظر هذا المفكر و غيره هو الجهاد، حيث أن **"الذي لا شك فيه [بالنسبة لهم]أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف"** [76] فالعنف في المنظور الإسلاموي المتطرف هو السبيل الوحيد للقضاء على أعداء الدين و استرجاع سيادة الإسلام وبالتالي يبقى للجهاد معنى واحدا لا غير و هو القتال.

ولمعرفة حجم التطرف الإسلاموي ، لا بأس بالعودة إلى جماعة "تنظيم الجهاد" وأعضائها الذين **"لا يطيقون اليهود على الإطلاق، و يعتبرونهم الأعداء الآثمين للأمة الإسلامية. وقد تمت تنحية فكرة كون اليهود من أهل الكتاب، ذلك أن المجتمع والأمة في مناخ أزمة، في "دار حرب"..."** [77] **و أما المسيحيون فينظر إليهم باعتبارهم امتدادا للمؤامرة الصليبية التاريخية على الإسلام..."** [78] **و"أما الأزهر والمؤسسات**

---

[74] نفس المرجع.

[75] نفس المرجع.

[76] نفس المرجع.

[77] نعمة الله جنينه، كتاب الحرية، العدد 18 - 1988، مذكور في ، الإسلام و السياسة ، مؤلف جماعي ، موفم للنشر ، الجزائر ، 1995 ، ص. 331

[78] نفس المرجع، نفس الصفحة.

الديـنية الأخـرى، فقـد فقدت الفعالية بسبب سيطرة الحكومة عليه وعلى تلك المؤسسات..." [79].

و بتكفير ساسة هذا العصر، و اعتبارهم مرتدين عن الدين الإسلامي، يتصاعد نشاط الجماعة بمزيد من التطرف و السخط على الأضاع.و يتضح هذا في تصريح لهذه الأخيرة عن طريق منشور سري يحمل عنوان :"ميثاق العمل الإسلامي" و الذي تقول فيه :

"غايـتنا : رضـا المولى تبارك و تعالى بتجريد الإخلاص له سبحانه، و تحقيق المتابعة لنبيه.

عقيدتنا : عقيدة السلف الصالح جملة و تفصيلا.

هدفنا : تعبير الناس لربهم و إقامة خلافة إسلامية رشيدة.

طريقتنا : الدعوة إلى الله، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و الجهاد في سبيل الله من خلال جماعة، منضبطة حركتها بالشرع الحنيف، تأبى المداهنة أو الركون وتستوعـب ما سبقها من تجارب.

زادنا : علم و تقوى، يقين و توكل، صبر و شكر ، زهد للدنيا و إيثار للآخرة.

ولاؤنا : لله و رسوله.

عداؤنا : للظالمين.

اجتماعنا : لغاية واحدة، بعقيدة واحدة، تحت راية فكرية واحدة"[80].

تضيف الباحثة نعمة الله جنينه بخصوص جماعة تنظيم الجهاد، أن الإستراتيجية العامة لهذه الأخيرة، " **تتمثل في تدريب عدد من الأفراد على فنون القتال حتى يكونوا مستعدين عندما يحين الوقت للسيطرة على المواقع الإستراتيجية و اغتيـال الرئيس [81] وأعضاء معينين من العاملين معه و شخصيات عامة أخرى، و بالتالي إعطاء إشارة**

---

[79] نفس المرجع، نفس الصفحة.

[80] نفس المرجع، ص 27 .

[81] الرئيس المصري أنور السدات.

البدء للثورة الشعبيـــة الآتية"[82]. و انتهت الباحثة إلى استخلاص ما يلي من تلك الخطة : **"إنشاء مجلس من رجال الدين، و مجلس استشاري (شوري) يتولى مهمة قيادة البلاد...و ليس هناك ما يدل، رغم كل ذلك، على أن التنظيم كان لديه برنامجا معينا لتطبيقه في حالة وصوله إلى السلطة"**[83].

و لو أن الباحثة سجلت تراجعا لحركة الجهاد ابتداء من عام 1981، إلا أنها تصر على أن هذا التيار الإسلاموي جزء من حركة الاعتراض في المجتمع المصري و **"إنه من المهم أن يكون واضحا لكل من يردد مقولة وقف التيار المؤيد لبديل إسلامي في مصر، أن هـــذا التيار هو جزء من عملية تغيير اجتماعي، يمكن نظريا تحويل مساره ولكن من الصـــعب إيقافـــه. و إضافة إلى ذلك فإنه لا يمكن تحويل مسار هذه الحركة إلا إذا اســـتطاع النظام الذي أدى إلى ظهور هذا التيار إيجاد القوى المضادة الضرورية التي تقوم بعملية التحويل المطلوبة..."** [84]

3- التجربة الجزائرية:

عرف الغرب الإسلامي حضارات كثيرة ، و قامت به دول و إمبراطوريات كل منها كانت لها أفكارها و مذاهبها التي تميزها، لكن المتتبع لتاريخه، يتوصل إلى فكرة أن كل التغيرات التي عرفها هذا الأخير، لم تأت كنتاج لتحـــول أبعـــاده الثقافية، بل جاءته من الخارج أو فرضت عليه من طرف النظام القائم. و في أغلب الأحيان، عن طريق تقليـــد أنظمة أخرى لا تقوم على مقوماته و ليست لهـــا خصوصياته. كانت تلك التغيرات تأتي في كل مرة على شكل أنظمة إجمالية

---

[82] كتاب الحرية، العدد 18 ، 1988 ، تأليف نعمة الله جنينه. مذكور في ، الإسلام و السياسة ، مرجع سابق ،ص 333.

[83] نفس المرجع ، ص، 332 .

[84] نفس المرجع ، ص. 333- 334.

(Systèmes globaux)، فتحل كلية و بسرعة مذهلة محل الثقافة التقليدية فيما يخص تنظيم و تسيير المجتمع.

لقد تم عبر القرون تكييف الدين الإسلامي و التشرب منه ، كما تم القضاء على الاستعمار و استبعاد الاشتراكية وتزييف الديمقراطية و تقليص الإسلاموية إلى أداة للإقصاء و العنف. ويبين الواقع الراهن " **أن كل هذه الأنظمة وجدت نفسها وجها لوجه مع الثقافة التقليدية التي أفرغتها بدرجات متفاوتة من وسائلها المادية، من وزنها الاجتماعي و من دلالاتها السياسية ...**" [85] لتنتهي بهدمها في آخر للمطاف. بالنسبة للجماهير المسلمة عموما، و المغاربية على الخصوص، يعتبر الهدف الرئيسي من تأييدها للحركة الإسلاموية هو تغيير قواعد اللعبة، باستبدالها للأنظمة القمعية التي تسوسها ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني، بأنظمة تحترم حقوق الإنسان. لهذا، لا يلاحظ التقدم الإسلاموي بصفة استعراضية إلا في المجتمعات الإسلامية التي عرفت فيها قيم الحرية و المواطنة مدا فكريا كبيرا . رغم أن تأثيرها على الممارسة السياسية بقي ضئيلا. في هذه الحالة ، تكون الحداثة (Modernité) هي العامل المساعد في تزايد الضغوطات أكثر من مساهمتها في إصلاح المجتمع. وهكذا، تكون البلدان مثل إيران ، العراق، فلسطين ، مصر ، سوريا ، تونس، الجزائر ... التي هزت توازناتها العميقة وضربت من طرف نموذج حداثة متعاظم (mégalomane)، هي التي خضعت أكثر لتأثير الإسلاموية. وعليه، فلا تصل هذه الأخيرة إلى تحقيق الشعبية (popularité) إلا إذا تمكنت من إقناع الجماهير العريضة أنها الوسيلة الوحيدة للتخلص من النظام السياسي القائم بكل عقمه ولا إنسانيته [86]، حتى لو تطلب ذلك استعمال القوة.

---

[85] Slimane Medhar ,L'échec des systèmes politiques en Algérie, collection THALA éditions , CHIHAB éditions, Alger, pp 95 – 96.

[86] B. Ghalioun ,Islam et Politique , La Modernité trahie , Casbah éditions , Alger , décembre, 1997.

من الظروف العصيبة التي ساعدت على تصاعد الإسلاموية في البلاد الإسلامية، يمكـــن ذكر الثورة الخمينية التي بدأت بدخول الإمام آيات الله الخميني إلى طهران في اليـــوم الأول من فبراير سنة 1979 . و في شهر مارس من نفس السنة ، تمت اتفاقية كامب ديفد (Camp David) و في العشرين من نوفمبر كان الهجوم على الجامع الكبير بمكة و بعـــد حوالي شهر، دخل السوفيات أفغانستان .

و نشبت الحرب بين العـــراق و إيـــران في سبتمـــبر 1980. و قد عرفت هذه الفترة اضطرابات كثيرة نجمت عن قرار إبعاد مصر عن الرابطة العربية و تحويل مقـــر هـــذه الأخيرة إلى تونس في مارس 1979، إضافة إلى اغتيال الرئيس المصري أنور السادات في السادس من أكتوبر 1981 والهجوم الإسرائيلي علـــى بـــيروت في جـــوان 1981 [87].

هذا فيما يخص المشرق العربي، أما عن المغرب العربي، فربما أهم الأحداث التي طبعته هي تلك الأحداث الدموية التي عرفتها تونس في يناير 1978 ووفاة الرئيس الجزائري هواري بـــومدين في شهر ديسمبر من نفس السنة و قد نجم عن تلك الوفاة، العدول عـــن مشروعه الاقتصادي و ما كان يسميه بسياسة العالم الثالث. كما عرفت مدينة الـــدار البيضاء هيجانا شعبيا كبيرا في شهر جوان عام 1981، زاد على ذلك التقارب العسكري بين المغرب الأقصى و أمريكا.

*** الإسلاموية الجزائرية(L'Islamisme algérien) :**

منذ نهاية السبعينات، لم تعد الدولة الجزائرية، تلك المؤسسة "الأبوية" التـــي تسهـــر على تأمين "مستقبل أبنائها"، كما انتهى عهد الحكام الكاريزماتيـــين (Chefs charismatiques) بوفاة الرئيس هواري بومدين. لقد اجتمعت أزمة الشبـــاب الذي فقد الثقة في المستقبل بأزمة النظام الاجتماعي و الإيديولوجي ، التي خلفـــت

[87] A. Laroui ,Islam et Modernité , Paris, La Découverte, 1987.

مطالـــب إيديولوجية ، أضحت الاشتراكية عاجزة على تحقيقهـــا . " **فبخـــلاف الريفيين ، لم يكـــن هؤلاء الشباب يؤمنون بالأولياء (Marabouts) و بكل من يجعل نفسه وسطـــا بـــين المؤمن و الخالق . فهم (أي الشباب) يقتسمون قلق الوجهاء (notables) فيما يخص فساد الأخلاق و لكن بخـــلاف عنهـــم، هـــم منشغلون بمشاكل غياب العدالة الاجتماعية و الحريات الديمقراطية . فبينما ينظر الوجهاء نحو الماضي ، يهتم الشباب بالحاضـــر و المستقبل ، مستقبلهم ... فهم يرون أنفسهم مهمشين ، بدون إطار موح بالأمان و من ثم يكون بحثهم بإصرار عن جماعة ينتمون إليها . و لم تكـــن أي مؤسســـة في استعداد لاحتوائهـــم سوى المسجد " .**[88] و من هنا ، يتضـــح جليـــا أن الطلـــب الإيديولوجي قد سبق العرض الإيديولوجي، فكانت الإسلاموية هي الجـــواب . و إذا كانت بعض الشرائح الاجتماعية ، و الشباب منهم خاصة ، أكثر تعاطفا مع خطـــاب الحركة الإسلاموية منذ بداية السبعينات، فليس بسبب قوة المنطق التي يحتوي عليها ذلك الخطـــاب ، و لكن بسبب التقـــاء عرض إيديـــولوجي في كامـــل استعداداتـــه (disponible) و طلب إيديولوجي ملح يوافق ذلك العرض .

و عليه يمكن القول أن ما يعطي القوة الحقيقية للخطاب الإسلاموي، هو في الواقع طبيعة الطلب الإيديولوجي وأساسه الإجتماعي[89].

لم تستقطب القطيعة بين السلطة و المجتمع المدني اهتمام الباحثين إلا عندما أخذت شكلا سياسيا تحت رداء الدين و من ثم يكون التكلم عن الإسلاموية ، تلك الظاهرة التي يصر الكثير على ربطها بمشاكل اجتماعية محضة ، و بالتالي كانـــت دراستها من زاوية واحدة و هي الزاوية السوسيـــو-سياسيـــــة رغـــم أنهـــا في حقيقة الأمر كانت دائما موجـــودة و بشـــدة أحيانا.

[88] Annuaire de L'Afrique du Nord, 1979, Editions du C.N.R.S , Paris, 1980,p61.

[89] نفس المرجع 62.

كانت هذه القطيعة السبب الرئيسي في هدم كل الأنظمة السياسية التي قامت في الجزائر[90]. و إن كان ذلك بدرجات متفاوتة لكونها مواجهة نسبية الوضوح بـين الثقـافـة التقليدية من جهة، و بين الإسلام، الاستعمار، الاشتراكية، الديمقراطية والإسلامويـة من جهة أخرى[91].

فأزمة الدولة في الجزائر، هي العنصر المحدد للاضطرابات التي تعيشها هذه الأخيرة لكونها دولة قوية يدعمها حزب واحد و هو حزب جبهة التحرير الوطني (FLN) الذي حظـي بشرعية قوية مرتبطة بالحرب التحريرية. وقد رسخت التوجهات الإيديولوجية و الاقتصادية التي اختيرت منذ عام 1962 فكرة قوة الدولة – الحزب المطلقة و قدرتها على كل شيء .فطوال ثلاثين سنة ، كان الاتفاق جماعيا على هذه الفكرة . كانت العائدات البترولية مثلا، تمكن الحكام من توزيع الموارد على شكل رتب شهرية و مساكن و أشياء أخرى . فكانت النتيجة أن فرض التعليم و سهل التمدن و كان الثمن طبعا، غلق النظام السياسي و احتكاره . لكن الانخفاض المفاجأ للصادرات ، الناجم عن انخفـاض ثمـن المحروقات ، بالإضافة إلى النتائج الضئيلة التي أحرزت عليها الصناعة الثقيلة ، و الـتي راهن عليها المسيرون على حسـاب الزراعة من الأسباب الأكثر أهمية في تناقص موارد الدولة الجزائـرية التي انتابـها الضعف وأنهكتها الاستدانة (L'endettement). بهذا، يصبح تحول النظام الاستبدادي الدولي (étatique) و البيروقراطي الذي أقيم عام 1962، ضرورة يمكن لمسها مثلا في الميدان الاقتصادي ، و بصفة أدق ، في سلسلة الإصلاحات التي تعد للمرور إلى اقتصاد السوق . بينما في الميدان السياسي ، كانت محاولـة المصادقـة علـى الدستور الجديد، و كان ذلك في الثالث و العشرين من شهر فبراير عام 1989. لكن هذا لا يعني أن أسباب الأزمة تعود فقط إلى انهيار الاقتصاد الوطني ، بل ترجع كذلـك إلى

---

[90] نفس المرجع، ص 63، لمزيد من التوضيح ارجع إلى الإحالة في نهاية هذا الفصل الرابع.

[91] - S.Medhar , Echèc des systèmes politiques en Algerie, op. Cit, p 92.

اهتزاز الإيمان بشرعية النظام القائم الذي كان له وقعه في الاضطرابات التي عرفتها سنوات الثمانينات. تلك السنوات التي عرفت ما سمي بزلزال أكتوبر 1988 والتي دق أثناءها جرس التحول و وضعت نقطة نهاية الحزب الواحد و تدخل الجيش في السياسة ، كما توثق مبدأ الانتخابات الحرة والتنافسية. بعد الهيجان الشعبي الذي عرفته مدينة تيزي وزو في عام 1980 و الذي سمي بعد ذلك بالربيع البربري (printemps berbère) ، عرفت الجزائر توترات و فتن شعبية أخرى ، لعل أهمها كان في مدينة قسنطينة. و رغم إخمادها السريع ، وفرض الصمت عليها من طرف وسائل الإعلام و الأقلام الحرة إلا أنها بقيت راسخة في الذاكرة الجماعية. و كمونها لم يكن إلا مؤقتا بما أنها ستعرف تفجرا حقيقيا بعد سنوات قلائل و سيكون هذا التفجر السبب الأول في قلب كل الموازين. لقد توالت الأزمات في الثمانينات واحتدت إلى درجة أنه أصبح مستحيلا التحكم فيها . كما أدى انهيار القيمة المالية للمحروقات و تدهور قيمة الدولار عام 1986 إلى تقليص عائدات الجزائر من العملة الصعبة بثمانين بالمائة حسب التقديرات الرسمية. فكان لنقص الموارد صدى عميقا على الاقتصاد الوطني Les modes de dépense des recettes publiques بما أنه من جهة، عجل إخفاق عملية التنمية و من جهة أخرى، أفشل خطة أصحاب القرار في متابعة لعب دور الوصي على المجتمع و أرغمهم على الاعتراف بأن الدولة في حالة أزمة. كما أنه لم يعد بإمكانهم أن يغرفوا من الميزانية العامة لتسيير الإدارة وتموين الواردات و تثبيت أثمان البضائع ، وتغطية الاحتياجات الاجتماعية وتدعيم الأعمال التنموية ... بدون مجازفة . ولمعالجة الأزمة ، حاول المسيرون إعادة النظر في طرق إنفاق الإرادات العمومية ولكنهم بهذا غرقوا في بحر من التناقضات كانت عواقبها وخيمة .

تم النقاش حول فكرة تغيير بنى المؤسسات العمومية و اتفق على منحها الاستقلالية في التسيير لكنها في أرض الوقع، بقيت استقلالية شكلية. فكل

القرارات الهامة و المصيرية، تعود دائما إلى السلطات السياسية و بالتالي لم يتوصل عالم العمل إلى مستوى الارتباط بالمردودية و الإنتاجية و الفعالية .كل هذا ، زاد من خطورة الدفعـــة الديمغرافيـــــة (La poussée démographique) و انتابت خيبة الأمل ما يقارب 60 % من مجموع سكــــان الجزائر و هم بطبيعة الحال الشباب الذين لا يزيد سنهم عن العشرين سنة . للمرة الأولى إذن ، ظهرت جلية الصراعات والانقسامات الداخلية في النظام بين مؤيدي الانفتـــاح الاقتصادي و على رأسهم رئيـــس الدولـــة آنـــذاك و هـــو الشـــاذلـــي بـــن جديـــد و جماعتـــه (son groupe)، و أتباع المنهج البومديني (Boumediéniste) ، كلهم ساهموا في تصاعد بل وفي توجيه كذلك الاستياء و السخط الشعبيين. أخذ ذلك الغضب اسم ثورة 05 أكتوبر 1988. أما إجابة النظام عليها، و كانت في اليوم التالي أي في السادس من نفس الشهر ، فلم تكن مدنية (civile) بل عسكرية و النتيجة ، كارثة حقيقية تمثلت في سقوط مائتي قتيل. و بهذه الطريقة ، يكون النظام القائم قد أمد القوات المعارضة بأحسن و أنجح الأسلحة[92].

مثلت أحداث أكتوبر بداية مرحلة جديدة عاشتها الجزائـــر على كـــافة الأصعدة و يتفق الجميع على أن كل أهدافـــهـــا يمكـــن حـــصرها في المـــطالبة بالديمقراطية لكن المثير للتساؤل ، هو أنه لم يرفع أي شعار في هذا المعنى أثناء أيام التوترات[94]. تمت المصادقة على الدستور الجديد في 23 فبراير 1989 و من بين التجديدات التي أتى بها هذا الأخير هو وضع نقطـــة نهايـــة للمرجعية الاشتراكية والهيمنة التي كان يمارسها حزب جبهـــة التحرير الوطني، كما تم الاعتـــراف بحق الإضراب و الحرية النقابية و إمكانية إنشاء جمعيات ذات طابع سياسي، الشيء الذي فســـح الطريق نحـــو التعددية الحزبـــية و جـــعل الـــجيش ينسحـــب من

[92] F.Burgat , L'Islamisme au Maghreb, © 1988, Editions Karthala, P.293.
[94] Cf: S.Medhar , Echéc des systèmes politiques en Algérie, op.cit

اللجنـــة المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني Comité centrale du parti FLN [95] و في 14 سبتمبر من نفس السنة كانت المفاجئة الكبرى سواء بالنسبة للطبقة السياسية المحلية أو الدولية. لقد قام الرئيس ابن الجديد بالمصادقة على حـــزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) الـــذي أنشأ في 18 فبراير 1989 بالعاصمة[96] و على رأسه عباسي مدني و علي بلحاج.

إن التاريخ الحالي للجزائر، هذا البلد الفتي، الحديث الاستقلال، هو أيضا تاريخ "**استعمال الدين كإيديوليجيا سياسية**" [97] ، هذا الدين كان و لايزال في كل مرة يستعمل" **كأداة إن صح القول، للتنكر**" [98]. وحتى بعد التخلص من الاستعمار، تابـــع النـــــظام الحاكم إصــــراره على كونـــه استمرارية لحـــركة الإصــــلاح الـــتي تعـــتبر" **الإيديولوجيا الوحيدة المتأصلة بعمق و المستـــوعبة من طـــرف الكل**" [99] .فقد أبرزت الدراسات أن فكرة الإصلاح الديـــني الـــتي تـــصب في النظـــام السياسي بقيت حية في الغرب الإسلامي و خصوصا منذ حركة المجدد محمد بن تومرت الذي ، تكررت تجربته - و إن كان ذلك بدرجات متفاوتة- مع كل من ادعى المهدوية سواءا بصراحة أو بطريقة ملتوية كالأولياء المرابطيـــن (Marabouts) والمبشريـــن والأشيـــاخ الصوفيون سواء كانوا مؤسسي طرق صوفية أو مجرد منشطين لها، أي بصفة عامة، كل الجماعات التي تقاوم في سبيل ترسيخ استقلاليتها والحفاظ عليها. فمثل ابن تومرت هنـــا معـــبر جدا لأنه يجمع بـــين مركبات واستراتيجيات نظام " الحركة التاريخية" (l'action historique) الذي يقول أن هذا المفهوم للإصـــلاح، قد ساعد إذن على تأسيس حقل ديني مستقل

---

[95] - - F.- BURGAT , L 'slamisme au Maghreb , op.cit, p.293.

[96] ينبغي الإشارة هنا إلى النصوص القانونية التي تمنع التشكلات المبنية على أساس ديني لم يتم تغييرها.

[97] M. Rodinson , L'islam et les nouvelles indépendances , in , Marxisme et monde musulman , Paris , Ed du seuil, 1972 , P. 187.

[98] نفس المرجع، نفس الصفحة.

[99] E. Gellner ,the unknown Appollo of Biskra. The Rise of puritanism in Algeria , . Government and opposition, 1974, p302 .

(Sphère religieuse autonome) [100] ، لكنه لم يربطه كفاية مع النظام السوسيو – سياسي القائم و بالتالي ، بقيت هذه الأنظمـــة المنطقـــة المحايدة ، (أي الحقـــل الديـــني) فضــاءا للإشغـــار (Un terrain à occuper).

أصبح ذلك الفراغ الرمزي الذي أجري على المستويين الإيديولوجي و المؤسساتي، المشجع للمقاومة السياسية في سعيها إلى الاستحواذ الفوري على الحكم . و بما أنه لم يكن هناك الكفاءات اللازمة أو الوقت الكافي لإعداد برامج قادرة على إحداث تغيرات تحمل في طياتها إمكانية إيجاد حلول لمختلف الأزمات التي تمـــر بها البـــلاد ، انقسمت الأحزاب السياسية بين مطالبة بالديمقراطية و أخرى بالإسلام [101] .

* **أما الأحزاب الديمقراطية** ، فلم تهتم بالحريات الشخصية و الجماعية إلا باحتشام واضح و ذلك لخوفها من أن تتهم بالكفر و الإلحاد. فحزب " التجمع من أجل الثقافة و الديمقراطية" (RCD) قد عاش هذه التجربة وكلفه نداؤه لإقامة نظـــام لائكي (Un système laïque) بنعته بالإلحاد و أصبح يدعى حزب " التجمع ضد الله " (Rassemblement contre Dieu)[102] الشيء الذي قلص من شعبيته.

***أما الإسلامويون** ، فيمكن القول أنهم كانوا أكثر إجرائية من باقي الأحزاب التي ظهرت في الجزائر لأنهم وافقوا إلى حد ما بين طموحاتهم و مناهجهم بتبنيهـــم استراتيجيتين اثنتين متعارضتين في الظاهر و متكاملتين في واقـــع الأمر. إنهـــما بطبيعة الحال تسعيان إلى الحيازة على السلطة و إقامة نظام تيوقراطي théocratique .

الإسترا تيجبية الأولى ويعمل بها من سموا بالإسلاموين المعتـــدلين Les islamistes modérés و على رأسهم "حركة مجتمع السلم" (حماس). يدعي مناضلوا هذه الحركة عدم تناقض أفكارهم و مشاريعهم مع الأفكار والمشاريع التي تغذيها

---

[100] Entretien avec l'auteur, Ahmida Enneifer, tunis, Beni Khiar, Août , 1985.

[101] S.Medhar, Echec des systèmes politiques en Algérie, op.cit, p. 156.

[102] نفس المرجع، نفس الصفحة.

الحداثة و من ثم يصبح من الممكن أسلمة Islamisation هذه الحداثة و كمثال لذلك ،أتوا بما سموه بالمفهوم الإسلامي لكلمة "الديموقراطية" و هو "الشوراقراطية".

الإستراتيجية الثانية : و تمثلها "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" (FIS) التي اعتبرت الديمقراطية كفرا يجب مقاومته، كما جعلت من رفض التغيير الذي تقترحه المشاريع الحداثية، واجبا مقدسا تبنت من خلاله العنف الرمزي ثم الجسدي للوصول إلى غايتها. حتى و إن اختلفت مناهج هذه الحركات و اتجاهاتها في بعض الأحيان، إلا أن الأحزاب الإسلاموية تتلاقى في سعيها لجعل الإسلام مركز الحياة في المجتمع و في اعتراضها ضد منافسيها المشتركين، سواء تعلق الأمر بالنظام القائم، أو حزب جبهة التحرير الوطني أو الأحزاب الديمقراطية **"و سرعان ما بنت مجتمعا موازيا (Société parallèle) دعمته بمجموعة من الهياكل تجعله في استعداد للدخول في ظل النظام الجديد مباشرة بعد انتقال السلطة إليها. هذا و قد بدأ تسيير الإسلامويين الرسمي لهذا المجتمع بعد انتصار حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات البلدية في جوان 1990".**[103]

كظاهرة سياسية، اجتماعية و دينية، تمكنت الإسلاموية من غرس جذورها في تاريخ الجزائر السياسي المعاصر. فمع بداية الثمانينات بدأت السفارات و الأوساط الإعلامية الغربية تتلقى العديد من البيانات و التصريحات و المطالبات و البرامج الإسلاموية بهدف كسر جدار الصمت الإعلامي الذي فرضه النظام الحاكم على معارضيه.

ومن الحركات التي أظهرت الصمود و الإصرار و تمكنت من خرق ذلك الحاجز الإعلامي هي الحركة الإسلاموية التي تحمل اسم "الجبهة الإسلامية للإنقاذ.[104] وقد هدف الخطاب الإسلاموي، منذ أحداث أكتوبر 1988، بمطالبته باسترجاع الهوية الثقافية والوطنية و لكن بسعيه كذلك للحيازة على منافع مادية،

---

[103] نفس المرجع، ص 157.

[104] F.Burgat ,L'Islamisme au Maghreb, op.cit p.156.

إلى أن يكون ترجمان المعارضة التي بدأت أبعادها تتسع شيئا فشيئا إلى أن أصبحت تهدد النظام السياسي والحزب الواحد. ومن ثم، يتضح أن النجاح و الانتشار اللذان حققتهما الإسلاموية على الساحة الجزائرية (على وجه الخصوص) هو نتاج إلى حد ما لعمق الهوة التي تفصل بين النخبة الحائزة على السلطة و قسم من الطبقات المتوسطة والشعبية. فالإسلاموية كحركة احتماعية ترمي إلى الدفاع عن **"قيم "الأمة الجزائرية، تعمل جاهدة على تأمين فوز أنصارها على منافسيهم. و باسم الدفاع عن مفهومها "الغامض" للهوية الوطنية،و الذي تعتبره مهددا من طرف القيم الغربية التي تنشرها النخب المتواجدة في السلطة، شرعـــت في تسيـــيس اعتراضات كل من همشهم النظام، و هي اعتراضـــات ذات طابع اجتماعـــي والمطالبة بتصعيد مشاركتهم السياسية**[105]. هذا من جـــهة، و من جهة أخرى، عملت النخب الإسلامويـــة على نشر النزاع الاجتماعي إعلاميا و فرض صباغتـــه داخل السجل الثقافي الديني محاولة بذلك إقناع الكل بقدسية منهجها و في نفـــس الوقت، نفي الشرعية عن كـــل خطاب خارج إطارهـــا. وخلاصة ذلك أنه لم يعـــد هناك من يستطيع منافسة النشاط السياسي الإسلاموي الجزائري في قدرته علـــى جمع وراء رايته ما جمعته الجبهة الإسلامية للإنقاذ في التسعينات من جمهور متعـــدد المشارب والمواقع من أبنـــاء الطبـــقة الوسطى المبعدين عن الحكم و السياسة بالقـــوة، وبالتالي، أصبح هـــذا الحزب الإطار الأكثر انفتاحا نفسيا و فكريا على تلك الشرائح و الأقرب متناولا منها و التي يمكن أن يقدم لها إذن فرصة أكبر للصعود و التقدم و الاندماج في المجتمع السياسي و دائرة النخبة.

بـــ27،47 % من الأصوات و 188 مقعدا من بيـــن 430 مقعـــدا المتوفـــرة، كسبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الدورة الأولى للانتخابات التشريعية بدون منازع في 26 ديسمبر 1991. وحتى المترشحين الذين لم ينجوا في انتخابات الدورة الأولى فإنهم

105 S.Labat , Les Islamistes algériens , entre les urnes et le maquis , Ed. du Seuil, Octobre, 1995. P.15.

حازوا على نسبة لا بأس بها و من ثم يكون نجاحهم في الدورة الموالية شيء شبه أكيد بتوصلهم إلى الحيازة على ثلثي المقاعد اللازمة لإعادة مراجعة الدستور.

لكن الدورة الثالثة للانتخابات أوقفت بعد استقالة رئيس الدولة الشاذلي بن جديد في 11 يناير 1992 بأمر من حوالي 180 ضابط من الجيش الوطني الشعبي (ANP). كما حاز انقلاب يناير 1992 على دعامة الإنتلجنتسيا الفرنكفونية التي كانت تعتبر أن الضرر كل الضرر في وصول الإسلامويين إلى الحكم، و بالتالي قررت مقاطعة الانتخابات. في 13 يناير 1992 إذن، أعلن المجلس الأعلى للأمن (HCS)، بعد أن أصبح زمام الأمر بيده، إيقاف المسار الإنتخابي وكان الرد الإسلاموي، اتهام استقالة الرئيس بالعمل "الضد دستوري" و اعتبارها **"مؤامرة جماعية تفتح الطريق أمام مكيدة تحاك ضد الجزائر و المشروع الإسلامي"** [106]

وفي اليوم التالي، أي الرابع عشر يناير من نفس السنة، نودي للسيد محمد بوضياف القاطن وقتئذ بمدينة القنيطرة بالمغرب الأقصى ربما لكونه يمثل الشرعية التاريخية التي حاز عليها صانعوا الثورة التحريرية و هم جماعة الإثني و العشرين. كما اعتبر مجيئ هذا الرجل، بمثابة انتقام لهؤلاء الذين همشوا عن السلطة أثناء أزمة صيف 1962.

و يمكن اعتبار مجيئه أيضا، فرصة لقدماء الفيديرالية الفرنسية (Les anciens de la Fédération de France)، و الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين (L'UGEMA) الذين أبعدوا من طرف الرئيس بن بلة والأعيان (les Barons) الذين أوجدهم نظام الرئيس هواري بومدين و الذين أبعدهم نظام الشاذلي بن جديد، للرجوع إلى الساحة السياسية[107].

مع نهاية يناير 1992، أصدر أمر بمنع التجمعات حول الهياكل الدينية و بالتحديد، الخطب التحفيزية و الاجتماعات في المساجد، الشيء الذي فجر الاصطدامات بين

---

[106] نفس المرجع، ص 224.

[107] - S.Labat ,Les Islamistes Algériens entre les urnes et le maquis -, op.cit, chap, L'épreuve de la violence politique.

المتظاهريـــن و قوات الأمن. و من بين نتائج هذه الحوادث، إلقاء القبــض علــى عبد القادر حشاني و عدد من المسؤولين في الحزب زيادة على آلاف المتظاهريــن. ومن هنا بدأ الحديث عن "حرب المساجد" التي أصبحـــت دمويـــة و جعلـــت السلطات تعلن عن حالة الطوارئ في التاسع من فبراير حسب المعلومات الرسمية.

وحسب نفس هذه المعلومات، مات مائة و ثلاثة أشخاص آنذاك و جرح أكثر من أربع مائة آخرين. و بعد حوالي شهر من ذلـــك أي في 4 مـــارس 1992، أعلنت الفرقة الإدارية لمحكمة الجزائر العاصمة عن حل حزب "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" بعد تسعة و عشرين شهرا من الممارسة الشرعية. هذا و ينبغي الإشارة إلى أن حبس عبد القادر حشاني و رابح كبير، أفسح المجال لقـــادة جـــدد أخـــذوا مكانهم وكانوا أكثر صلابة أو بالأحرى عدوانية. كما أنه لم يصبـــح بمقـــدور إدارة الجبهة الإسلامية للإنقاذ تهدئة غضب القاعدة المناضلة منذ إيقـــاف المســـار الانتخابي وتزايد القمع وأدى بها ذلك في نهاية المطاف إلى الانحراف وراء قادة لا يرون حلا آخر غير المقاومة المسلحة، أو بتعبير آخـــر، الجهـــاد لإقامـــة الدولـــة الإسلامية[108].

تصاعد العنف:

هكذا انحرف توجه، قام أساسا على التفاؤل و الإصـــلاح الأخلاقـــي و المنـــاداة بالفضيلة و التدين نحو الحقل السياسي ليفجر شحنات العنف و يصرف ما كـــان مكبوتا في سعيه للوصول إلى السلطة و هدم النظام الاجتماعي، فأصبـــحت لغـــة العنف بذلك، هي اللغة الوحيدة التي يتم التعامل بها، فبينمـــا شرعـــت الحركـــة الإسلامية المسلحة (MIA) ثم الجيش الإسلامي للإنقاذ (AIS) في ضـــم الأفـــراد النشطين الذين سبق و أن شاركوا في عمليات العنف في الثمانينات، راح مناضلو الجبهة الإسلامية للإنقاذ سواء الذين نادوا دائما بضـــرورة المـــرور إلى المقاومـــة المسلحة، أو إطارات الحزب المهددة من طرف مصالح القمـــع، يسيرون على نفس

---

[108] – أنظر نفس المرجع.

الطريق.ليس هذا فحسب، ولكن زاد على تلك الأعداد الهائلـة مـن المطالبيـن باستعمال القوة، محاولة الجماعات الإسلامية المسلحة (GIA) ضم مـا بقـي مـن الجماعات الشبانية الإسلاموية.

كانت البدايات الأولى للحركة الإسلامية المسلحة (MIA) في فترة ما بعد إضراب ماي-جوان 1991 . و ذلك بعد التدخل العسكري العنيف الذي شهدته بعـض الأماكن العمومية بالعاصمة لتشتيت جمع المناضلين الإسلامويـين الذيـن أقامـوا مخيمات في تلك الأماكن. لقد عمل مؤيدو المقاومة المسلحة على تأسيس جماعات صغيرة مكونة من واحد و عشرين عضوا و على رأسها "أمير" و "نائب رئيس" في كل بلدية. الشيء الذي ضاعف عمليات البحث و التفتيش من طرف مصالح الأمن وبطبيعة الحال القمع.

ينبغي الإشارة هنا إلى أسماء على درجة من الأهمية أمثال عبـد القـادر شبـوطي ومنصوري و ملياني ... الذين، و إن كانت لهم علاقة مع بعـض المسؤوليـن في حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، إلا لهم كانوا غير موافقين علـى الإستراتيجيـة المؤسساتية stratégie institutionnelle لعباسي مدني لاعتقادهم أنها خطر كبير يهـدد حركـة التصاعد الإسلاموي ويعرضها إلى القمع. لكن رغـم ذلك، فـضلوا الانتظار أثنـاء الحملة الانتخابية وهم مقتنعون بالفشل الأكيد للجبهة في التحاور مـع النظـام.

فضلت بعض الفرق، الشروع الفوري في عمليات الهجوم المسلح وكانـت البداية في 28 نوفمبر 1991 بهجوم شنته على مركز حدودي في قمار ولاية الـواد. كانت هذه الحادثة سبب إحراج لمسؤولي الجبهة الإسلامية للإنقاذ و حجة أخرى للعسكريين الذين كانوا دائما مقتنعين بعدم السمـاح للأحـزاب الإسلاموية بالمشاركة في اللعبة الديمقراطية[109].

---

[109]- نفس المرجع ص 228.

مع خيبة الأمل العامة، عادت إلى الظهور الغريزة الثورية الجزائرية باسم أقدم قيم القتال في الإسلام و هي الجهاد. و قد تم استرجاع مرجعيات التاريخ الماضي بمفاهيمه، وتطبيقها على الظروف الراهنة كما أعلنت شرعية العنف و استعمـــال القوة و نودي باستخدامها كتقنية لتنقية السلطة بهدف إصلاح المجتمع.

تفرق مناضلو الأحزاب الإسلاموية بعد انقلاب يناير 1992، و انتشروا في جميـــع أنحاء الجزائر مؤسسين فرقا سرية منها : "جيش النبي محمد"، "الأوفياء للعهـــــد"، "جهاد 54"، "القوات الإسلامية العالمية لمقاتلي الله"، "المجلس الموحد للحركـــة الإسلامية"...و لكن رغم هذا، لن يتواصل الحديث عـــن المقاومـــة المسلحة إلا بشأن منظمتين رئيسيتين تمثل تركيبتهما **"الانفساخ السوسيولوجـــي (clivage sociologique) الذي بدأ يظهر داخل التصاعد الإسلاموي"** [110] كما زاد في حدة العنف، ظهـــور المنظمة المسماة "الحركة للدولة الإسلاميـــة" (Mouvement pour l'état islamique) بهدف **"تأسيس جماعات في كل مكان، حتى في الثكنات لقلب النظام"**[111].

و من الأسماء البارزة في تلك الفترة، الأمير محمد أرزقي هومان [*] الذي أصبح يدعى بعد انقلاب يناير 1992، و ذلك بسبب خطبه الثورية و التحفيزية باسم " **الخميني" الإمام المخاطر (L'Imam cascadeur).** [112] .

في شهر أبريل من سنة 1992، في زباربار، اجتمعت مختلف الاتجاهات الإسلامويـــة بهدف توحيد صفوفها. و من هنا يمكن لمس ظاهرة الصراع على السلطة، و أبـــرز مثال على ذلك ربما هو محاولة منصوري ملياني جعل نفسه، ليس فقـــط على رأس الجماعات التي كانت تحت قيادته (إمارته) بل كل الجماعات المسلحة سواء التـــي

---

[110] نفس المرجع، نفس الصفحة.

[111] راجع عقيدة التوحيد و تحولها إلى سياسة عسكرية تقوم على القمع و الإقصاء.

[*] محمد أرزقي هومان هو "أمير" دائرة بومرداس. قبض عليه في سبتمبر 1993 و مات تحت التعذيب.

[112] - S.Labat ,Les Islamistes algériens - entre les urnes et le maquis, op.cit, chap, les lendemains du 26 Décembre, p. 227.

يقودها عبد القادر شبوطي أو إلياس محمد علال أو جماعات متيجة المستقلة كجماعة الأخضرية مثلا. لكن مشروع الوحدة لم يدم طويلا و أشهر أعمال العنف آنذاك كانت عملية تفجير مطار هواري بومدين في 26 أوت 1992. اتهم في القضية عشير رضوان و سوسان و حسين عبد الرحمان و روابحي محمد و رشيد عشايشي و قد نتج عن ذلك الإنفجار تسعة موتى و حوالي مائة جريح. وبعد سنة تماما، أي في أوت 1993، أعدم هؤلا المتهمين.

في عام 1993 دائما، انطلقت الجماعات الإسلامية المسلحة في عمليات تقتيل متتالية و سريعة خصت بالتحديد المثقفين و الصحفيين و الرعايا الأجانب، و قاد هذه الجماعات في تلك الفترة سي أحمد مراد المعروف بجعفر الأفغاني أو بجعفر سيف الله. و مع جماعة هذا الأخير ومن جاء بعده، مثل السايح عطية و ا لشريف قوسمي و إلياس أبو عبد الله أحمد و تاج الدين محفوظ ... [113]

بدأت جماعة من الجزائريين الذين تواجدوا في أفغانستان لمدة من الزمن تجند الشباب المنخرط حديثا في حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ و المبهور بالقوة و الصمود اللذان تظهرهما الجماعات الإسلامية المسلحة اتجاه النظام [114]. ينبغي الإشارة إلى أن هذه الأخيرة قامت باستقبال قدماء المجاهدين الذين شاركوا في المقاومة الأفغانية بين 1986 و 1989 و قد مد هؤلاء الأشخاص بدورهم الجماعات بأركانها العليا و بمرجعياتها الإيديولوجية كما تمكنوا بزيهم المميز و ذلك بوضع الكحل في أعينهم و ترك لحيهم (Barbes) طويلة و جعل على رؤوسهم قبعات دائرية الشكل ...، من التأثير على أعداد هائلة من الشباب الإسلاموي الجزائري. هكذا امتلأت شوارع الجزائر العاصمة و مدن أخرى، لكن بدرجة أقل ربما، بشبان

[113] - Entretien avec un membre du MIA. Entre mars et novembre, 1993. Cité in S.Labat, Les Islamistes algériens ... , op.cit, p. 229.
[114] - S.Labat ,Les Islamistes algériens... ,op.cit, p.237.

يرتدون الزي "الأفغاني" الذي أصبح ظاهرة موضى و لا تظهر على وجوههم ابتسامة قط.

كان هؤلاء "الأفغان" سباقون في الدعوة إلى الجهاد ضد النظام القائم الذي كانوا يعتبرونه نظام كفر و إلحاد. كما كانت كتابات سيد قطب و عبد السلام فرج [115]، من بين أكبر الحوافز للجهاد بما أنها قامت بإسقاط اللعنة على الأنظمة التي تسوس البلدان الإسلامية و جعل الثورة ضد الحكام واجبا دينيا مقدسا سموه جهادا[116].

حاولت تلك الجماعات المسلحة التي ثارت ضد النظام "الكافر" باسم الجهاد، نشر فكرة حصولها على كل "الفضائل" التي عرفت لدى المجاهدين في سبيل الله. فهم يتكلمون مثلا عن مجاهدين أصبح من المستحيل القبض عليهم، أو حتى لمسهم، من طرف أعدائهم (أي قوات الأمن) و أنه حين استشهادهم، تنبعث من أجسادهم رائحة المسك... كل هذا، يبين القوة الرمزية التي من بها الإسلاميون أعمالهم "الإجرامية" التي يسمونها ثورة ضد الطاغوت، و التي تتطلب الجهاد في سبيل النصر أو الإستشهاد[117] . و لتبرير عمليات الإقصاء الجسدي التي كانت تمارسها الجماعات المسلحة، يقول أحد الزعماء الروحيين للجبهة الإسلامية للإنقاذ و هو علي بن حاج عن النظام السياسي الجزائري و مؤسسته العسكرية أنه منذ الاستقلال (1962) : "**لم تعالج المشاكل السياسية المطروحة إلا باستعمال الرعب، القمع، إعدام الأبرياء والتفنن في اغتيال المعارضين السياسيين داخل البلاد و خارجها.**" [118] ينبغي الإشارة عند التكلم عن ظاهرة العنف في الجزائر، إلى ما يمكن تسميه "بالحرب الخاصة" التي قامت بين نخبة الدولة و النخبة الإسلاموية التي زادت ثبوتا بعد نجاحها في الإنتخابات. لكن مع تفاقم الأوضاع، انتشرت هذه

---

[115] سيد قطب ، معالم في الطريق" و عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مراجع سبق ذكرها.

[116] S.Labat ,Les Islamistes algériens… ,op.cit, p.238.

[117] نفس المرجع، ص 240.

[118] نفس المرجع ،ص 246.

الظاهرة لتمس جميع الشرائح الاجتماعية و بالتالي لم يخص العنف و الإقصاء حركة معينة أو بتعبير آخر، لم تكن الحركات الإسلاموية الوحيدة في لجوئها إلى العنف بما أن النظام السياسي القائم قد استعمل نفس اللغة و نفس المنهج [119].

سمت سيفرين لاباط (Séverine Labat) المخيمات التي تم اعتقال و حجز الإسلامويين فيها بـ**"مدرسة الإطارات"** التي ستقود المقاومة المسلحة. و تزيد الباحثة أن تلك المخيمات، كانت الفضاء المناسب لتصعيد التطرف على مستوى القاعدة الإسلاموية وبذلك تكون قد عمقت الهوة بين مناصري الحل السياسي ودعاة المواجهة المسلحة [120].

وأخطر من ذلك، هو كون النظام سبب من الأسباب الأساسية في تطرف الآلاف من الشباب الإسلاموي المناصر للحل السياسي، وذلك باحتجازهم منذ شهر يناير 1992 في تلك المخيمات في الصحراء أين تمت عملية إقناعهم أنه لا خلاص خارج إطار المقاومة المسلحة وعند تحريرهم من الاعتقال، شكلوا نواة الجماعات المسلحة.

أدى بطش قوات الأمن بعائلات هؤلاء الذين اعتبروا متطرفين و خارجين عن القانون، إلى تصعيد سخط قسم كبير من الفئات الشعبية على النظام. فمشاهد النهب و التدمير و الإذلال، حركت أحاسيس الجزائريين الثورية و خصوصا في الأحياء ذات الأكثرية الإسلاموية الشيء الذي جعلهم ينتظمون على شكل "خلايا" تتم من خلالها مساعدة من كانوا ينادونهم بالإخوان، ليس فقط بمدهم بالغذاء والأدوية، و لكن أيضا بإعانة ذويهم الذين جردوا من كل شيء [121].

ومع بداية سنة 1994، تضاعف عنف المواجهات بين الجماعات المسلحة الإسلامية وقوات الأمن، و قد قدرها بعض الملاحظين الأجانب بحوالي أربعين ألف

---

[119] نفس المرجع، ص 251.

[120] نفس المرجع، ص 251 و ما يليها.

[121] أنظر نفس المرجع

قتيل ما بين سنتي 1992 و 1995 **"فباسم المقاومة "ضد الإرهاب"، سمحت مصالح الأمن الجزائرية لنفسها بكل "التجاوزات" إذ زاد استعمال سلاح النابالم (Napal) و أعدم الجرحى لتجنب ازدحام السجون"** [122].

كما لم يسلم المجتمع "المدني" من القمع إذ أصبح هو بدوره طعما للكل. فبعد انطلاق الجماعات الإسلامية المسلحة في سنة 1993 في عمليات تقتيل المثقفين والصحفيين والأجانب، انتهت إلى الإقصاء العشوائي على شكل مذابح و مجازر لم يفرق فيها بين الأطفال و النساء و الشيوخ... [123]و كانت إجابة قوات الأمن بنفس الدموية و الوحشية حيث تمثلت في السجن العشوائي و الإعدام بدون محاكمة والتمثيل بجثث "الإرهابيين"...فكانت كل تلك الممارسات، عاملا مشجعا لتصعيد التطرف في الفكر و العمل.

بعدما رأينا كيف أن الاعتقاد في المخلص أو المنقذ؛ و هو ما أخذ مع الموحدين اسم" المهدي"، لم يتوقف يوما رغم أنه اتخذ أشكالا و أسماء أخرى عبر العصور. وحتى وإن لم نصبح اليوم نرى من شخصية المهدي كما عرضناها مع محمد بن تومرت (الرجل النقي الورع المصلح الديني، المراقب للأخلاق، المحفز الثوري، القائد السياسي والعسكري، الإمام المعصوم...) إلا جوانب محددة، وبتعبير أدق جانبه المتمرد على الأوضاع و المتمثل في ثورته الدينية الأخلاقية التي سرعان ما تتحول إلى ثورة سياسية يطالب من خلالها بكرسي الحكم، فإن ظاهرة التوحيد؛ المتمثلة في المطالبة بالرجوع إلى الدين "الصحيح" و القائمة على الجهاد في سبيل الله في سبيل إقامة نظام الحكم الإسلامي الذي يمثله المجدد الروحي و الزعيم الديني...و الذي بعد انتهاء مرحلة الدعوة الأخلاقية (Prédication morale) و تكّون نواة منظمة من الأتباع

---

[122] في عدده رقم 3789 ليوم 1993/06/09، سرد ، le Canard enchaîné ، حوارا إلتقطته آذان فضولية عن طريق الصدفة وخلاصته أن عسكريين جزائريين، بعد قيامهم بعملية تمشيط (Ratissage) في أحد أحياء العاصمة و احتفاظهم بعدد من الأسرى و قد كانوا جرحى، و صلهم أمر من مركز قيادتهم مفاده القضاء عليهم.

[123] S.Labat, Les Islamistes algériens ..., op.cit, p. 260.

الأوفياء لهذه الدعـــوة، تأتي الدعوة إلى المهدوية التي ستعطي في حالة نجاحها شرعية إضافية للثائر والمجدد الديني (religieux Le révolutionnaire et réformateur). لكن هذا، أي ادعاء المهدويـــة (العصمة) ليس دائما ممكنا، و لهذا يكتفي البعــض باسم المجاهد أو المجدد أو الشيخ...1 . تبقى (ظاهرة التوحيد) الظاهرة المتكررة (récurrente) عبر العصور والتي تنتهي دائما بإنهاك قواها لأنها في كل مرة، بدل تحريك الفكر و إنعاشه، وبدل السعي لإيجاد أحسن السبل و أنجعها لخلق العلاقات الإيجابية و المتكاملة الممكنة بين مختلف الفئات والجماعات المكونة للأمة الإسلامية، تنحرف نحو التطرف و الإقصاء و تنتهي بإفشال مشروعها، أو على الأقل تحويل مساره نحو اتجاه لم تكن لتريده يوما لأنه لا يخدم أي طرف، ولعل ظاهرة الإسلاموية (phénomène de l'islamisme) التي يعرفها العصر الحديث، بكل دعاتها و مبشريها و زعمائها...في انحرافها الدموي خير مثال على ذلك.

إحالة

* يلاحظ المتتبع للأحداث السياسية في الجزائر أنه بين سنتي 1988و 1994، قامت ست حكومات.

الحكومة	تاريخ تكونها	تاريخ حلها
قاصدي مرباح	05 نوفمبر 1988	09 سبتمبر 1989
مولود حمروش	09 سبتمبر 1989	05 جوان 1991.
سيد أحمد غزالي	05 جوان 1991	08 جويلية 1992
بلعيد عبد السلام	08 جويلية 1992	21 جويلية 1993
رضا مالك	21 جويلية 1993	11 أبريل 1994
مقداد سيفي	11 أبريل 1994	...

الشيء الذي يمثل معدل حكومة و برنامج كل عشرة أشهر و نصف، كما لا يخفى أن المشاكل الاجتماعية و الاقتصادية لا تزال تتفاقم إذا اعتبرنا أن نسبة البطالة وصلت بالجزائر إلى 34 % من مجموع الفئة النشيطة من السكان ومعظمهم شباب. يحمل حوالي مائة ألف منهم شهادة جامعية. كما مر عدد السكان من 23446000 نسمة في عام 1988 إلى أكثر من 29000000 نسمة في عام 1997، ما يمثل نسبة النمو العام بأكثر من 5،6 مليون مولود جديد. كل هذا تضاف إليه مديونية الجزائر التي وصلت سنة 1996 إلى أكثر من 32 مليار دولار.

C.F Mahfoud Bennoune Esquisse d'une Anthropologie de l'Algérie politique, Editions Marinoore-Algérie S.D, p 178 jusqu'à p. 183

من بين العوامل التي ساعدت على تصاعد الإسلاموية في الجزائر.

* سجلت الخطة الخمسية في الجزائر عام 1980،إنجاز جامعتين للعلوم الإسلامية، إحداهما في الجزائر العاصمة و الأخرى في مدينة وهران. زيادة على ثلاثة معاهد إسلامية في كل من تلمسان، معسكر و المدية. هذا و يمكن عد في كل من المائة والستين دائرة عبر التراب الوطني، مسجدا و مدرسة قرآنية إضافة إلى مركـــز ثقافي إسلامي في كل ولاية وتموين خمسة آلاف منصـــب للتعليـــم الدينـــي.

في 04 أوت 1984، فتحت جامعة العلوم الإسلامية "الأمير عبد القادر" رسميا بقسنطينة و هي تحتوي على أقسام للتدرج و ما بعد التدرج في علوم الشريعة و أصول الفقه والدين و الدعوة الإسلامية. ولا بأس بالإشارة إلى جانب كل هذا أن عدد المساجد بالجزائر قد مر من 3283 مسجدا في سنة 1968 إلى 5000 مسجدا عام 1980.

ويمكن إضافة إلى عوامل تصاعد الإسلاموية في الجزائر، سياسة هذه الأخيرة في التعريب حيث كانت من جهة تبعث بطلابها إلى المشرق ومن جهة أخرى، تأتي بالأساتذة من هناك (أساتذة التعليم الثانوي والعالي)، الشيء الذي فتح الطريق لتغلغل أفكار ومناهج حسن البنا وسيد قطب.


الخلاصة

بعد تعرض البحث إلى فكرة الدين كظاهرة حضارية و محضرة للإنسان، بنيت باسمه الدول والإمبراطوريات، تم التوقف عند مفهوم التوحيد. ليس فقط كعقيدة "دينية" تقوم على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، بل و كسياسة أيضا أنتجت مفهوم التمييز الذي تم من خلاله إقصاء كل من وقف كحاجز أمام الدفعة الموحدية (La poussée almohade) باسم الجهاد في سبيل الله.

وقد صاحب ظاهرة الالتقاء هذه بين الدين و السياسة، ظاهرة أخرى عرفت منذ القدم، وهي ظاهرة الاعتقاد في مجيء المنقذ الذي اتخذ في الفكر الشيعي اسم المهدي المنتظر ومثله في الحضارة الموحدية محمد بن تومرت الهرغي الملقب بالمهدي المعصوم.

و انطلاقا من كل هذه المعطيات، حاول البحث معالجة فكرة تسييس الدين التي عرفها التاريخ الإسلامي مرار وتكرار، أي كيفية المرور من الدعـوة الدينيـة الأخلاقية تحت رعاية المصلح الديني والقائد الروحي[1] إلى السلطة السياسية تحت قيادة الأمير أو الملك أو الخليفة...[1]

ففي كل مرة تتأزم فيها الأوضاع الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والثقافية، يظهر المخلص لينقذ الأمة من "الهلاك". و ذاك، كان هدف المهدي بن تومرت في محاولته تحقيق تحول تاريخي مفاجئ و عنيف (Une mutation historique brusque) تمثلت في حرب "المجسمين" (أي المرابطين) والإطاحة بالنظام القائم باعتباره نظـام كفر وإصلاح الأخلاق و توحيد الأمة الإسلامية و بسط العدالة.

---

1 استعملت كلمة الخلافة هنا كمؤسسة سياسة بما أنه " إذا تمعنا في الطريقة التي جرت عليها الأشياء نلاحظ أن الخلافة لم تقم إلا على القوة القمعية ، و أن هذه القوة كانت باستثناء بعض الحالات ، قوة مادية عسكرية "

راجع – محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي، – محدداته و تجلياته – الدار البيضاء ، 1990 ص 276.

و هذه الإستراتيجية؛ أي المطالبة بالعودة إلى الدين "الصحيح" و بإقامة دولـــة تحكم حسب ما ينص عليه الشرع، أعادت قولبتها الحركات الإسلاموية الراهنة بفضل مذهبة حادة و شديدة (Un endoctrinement intense) و مثـــال ذلـــك في العصر الحديث شعار الإخوان المسلمين : "**الله هدفنا، الرسول مرشدنا، القرآن دستورنا، الجهاد طريقنا...**"[1] ينبغي الإشارة هنا إلى أن الطريقة التـــي اتبعهـــا البحث و التي اعتمد فيها على الرجوع إلى الماضي، ليست تطورية بالقدر الذي يمكن أن يعتقده الكثير ربما. فالشعوب التي عانت أو تعاني اليوم من التطـــرف الديني، لم "ترتق" من شكل من المقاومة ذات منبع ديني إلى شكل آخـــر أكثـــر تركيبا أو نجاعة، كما أن الأمر ليس مسألة تمييز كيفي[2] بين مرحلة و أخـــرى وليست هذه الطريقة دورية (cyclique) بما أن هـــذه الشعوب لم تعد (retour) عبـــر السنين إلى نوع معين من المقاومة بعد أن عرفت أنواع أخرى. فما يمكن تسجيله هو تواصـــل سيـــاق الرفـــض والاعتـــراض (Processus de refus et de contestation) باستعارة طرق ومناهج الدين المختلفة جدا. فمثلا، من مجتمعات كلها تقريبا ريفية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، يطبعهـــا تسلســـل الأنساب و التماس التقرب من الأولياء الصالحين والقديسين كواسطـــة بينهـــا وبين الله...كل ذلك في أحضان ثقافات محلية قوية و دول مركزية ضعيفة، إلى مجتمعات مدنية (civiles) تنادي باستعادة الهوية الثقافية و الوطنية التي فقدت جزءا كبيرا منها وتطالب بالعدالة الاجتماعية وبالحريات الأساسية.

إن اتخاذ مطلق الدين عنوانا للسياسة، كشعار الإسلام هو الحل مثلا، أو هو معيار للحكم و التقييم لسياسة معينة، إنما هو خلط بين العقيدة الدينية و الممارسة السياسية بشكل عام و الممارسة السياسية الدينية بشكل خاص ."**فقد اقتصر هم الفكر الإسلامي الحديث على استعادة روح الدولة و السيادة في وجه التوسع الغربي**

2- Cité in J.P Charnay , L'islam et la guerre, - De la guerre juste à la révolution sainte - ©Librairie Arthème Fayard, 1986 p 243.

الاستعماري الساحق، وما كان يستطيع أن يوازن بسهولة بين مهام تأمين حاجات بناء النظام القسري، القانوني و الشرعي، و حاجات التأمل في تطوير وسائل تربية الإنسان والنفس والروح، وبناء القوة الذاتية الطوعية والأخلاقية فيه"[3] وبالتالي يكون الفكر الإسلامي قد أغفل عنصر الإنسان وخلق ذلك الفراغ الذي ستحاول الإيديولوجية الإسلاموية إشغاره و التي، كما على العنف والإقصاء. والعدوانية التي تتخذها بعض الحركات الإسلاموية المتطرفة كمنهج للوصول إلى غايتها، "**ليست الانعكاس** سبق ذكره، ستبدأ كحركة إصلاحية دينية اجتماعية وتنتهي إلى التطرف السياسي القائم **للروح الدينية التي تحتويها"**[4] و لكنها الشكل التعبيري (la forme d'expression) الذي اختارته (طوعا أو عن إكراه) لفرض نفسها و تحسيس الآخرين (الرأي العام المحلي و الدولي) بمشاكلها و خيبة أملها و شعورها بالعزلة و الضياع. "**باختصار، إن مصدر التطرف لا يوجد في الدين بقدر ما هو قائم في النظام الاجتماعي...**"[5] و إن ظاهرة التطرف، ليست بالظاهرة الخاصة التي تمس مجتمعا معينا، بل إنها "**ظاهرة عامة و إن اتخذت أشكالا و مستويات مختلفة سياسية و اجتماعية و نفسية، من حيث مدى عقلانيتها و استنارتها، أو مدى جمودها و أصوليتها..**"[6] الشيء الذي دفعنا في هذا البحث إلى التساؤل إلى أي مدى يمكننا التكلم عن ظاهرة "عودة الدين إلى الساحة الاجتماعية السياسية والثقافية" أو"ظاهرة التجديد الديني" إذا انطلقنا من فكرة أنه لا يوجد ظاهرة دينية محظة، سواء تعلق الأمر بالديانة الإسلامية أو أية ديانة أخرى، و بالتالي، لا يكون من الممكن إعطاء وصف دقيق لهذا الإسلام "العائد عرضا"

---

[3] ب. غاليون ، الدولة و الدين ، – نقد السياسة – مرجع سابق ، ص 04 –06.

[4] نفس المرجع . ص 26.

[5] نفس المرجع ، نفس الصفحة.

[6] الإسلام و السياسية ، مؤلف جماعي ، تقديم ، محمود أمين العلم ،مرجع سابق ،ص 05.

ولا عن الإسـنادات التـي اعتمدها في أخذه الشكل الـذي ظهر بـه، أي كمشـروع اجتماعي- سياسي.

وإذا كان الخلط ما زال واردا بين ما هو روحي في الإسلام و ما هو إيديولوجي سياسي، فذلك يعود بدرجة معينة إلى الفقر الذي عانى منه و لا يـزال الفكـر الإسلامي، وهو فقر ليس في الميدان الثقافي فحسب، بل و في الميـدان العلمـي والمنهجي الذي تسبب في العجز عن إحداث القطيعة بين ما هو واقعي معـاش وما هو أسطوري. هذا ونتمنى أن نتوصل في دراسات مستقبليـة إلى الإتيـان بعناصر أخرى تتيح لنا التعرف بدقة أكثر على مدى هذا الفقر الثقـافي أو عـن أسباب أخرى، ربما كانت طرفا في خلق ذلك الخلط بين الواقع و الأسطورة.

المراجع باللغة العربية

المصادر:

*ع. **بن خلدون**، *المقدمة*، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر،بيروت 1961.

– كتاب العبر و ديوان المبتدإ و الخبر، ط2 مكتبة المدرسة و دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979 .

*ع. **المراكشي**، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، محمد سعيد في عصر العريان و محمد العربي العلمي،ط7 ، الكتاب الدار البيضاء 1978.

*ابن **خلكان** ، *وفيات الأعيان*،ج 4 ، القاهرة ، 1948 .

***ابن القطان**، *نظم الجمان*، تح محمد علي مكي تطوان ،د.ت.

***ابن أبي زرع** ، *الأنيس المطرب بروض القرطاس*، فاس، 1303ه .

***القاضي عبد الجبار** ،*شرح الأصول الخمسة* ، تح عبد الكريم عثمان،ط مكتبة وهبة، القاهرة 1965.

***الشهرستاني**، *الملل و النحل*، تح عبد العزيز محمد الوكيل، ط مؤسسة الحلبي للنشر و التوزيع، القاهرة، 1968.

***أبو نصر الفارابي** ،*الجمع بين رأيي الحكيمين* ،مطبعة السعادة ، مصر.

***أبو نصر الفارابي** ، *المدينة الفاضلة و مختارات من كتاب الملة*، © موفم للنشر 1990.

*ا بن **تومرت** ، *أعز ما يطلب*، نشر لوسياني، طبعة فونتانا ، الجزائر، 1903.

*ابن **الأثير** ،*الكامل في التاريخ*، القاهرة 1303ه ،ج8 .

-ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي.

-كتاب الأنساب لي بن عبد الحليم (ق8ه /14م) .

-كتاب مفاخر البربر لمؤلف مجهول .

-كتاب شواهد الحلة لابن عربي (ت543ه/1149م) دراسة و تحقيق محمد يعلي ، المجلس الأعلي للأبحاث العلمية ، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد 1996م .

***أبو الوليد بن رشد** ،فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال، طبعة من تحقيق محمد عمارة دار المعارف مصر 1968

***البيذق** ، أخبار المهدي بن تومرت ،تق و تح و تع ، عبد الحميد حاجيات ،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع 1974.

***ابن صاحب الصلاة** ،المن بالإمامة على المستضعفين، تح، عبد الهادي التازي ، دار الأندلس ، 1964.

***ابن طفيل**، حي بن يقظان ، الأنيس ، 1994 .

***الماردي** ، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية ، مراجعة، محمد فهمي السرجاني،المكتبة التوفيقية بالقاهرة ، ط 1978.

***ابن حزم** ، الفصل في الملل و الاهواء و النحل ، ط صبيح ، القاهرة ، 1964م.

***أبو حامد الغزالي**، إحياء علوم الدين، طبعة عثمان خليفة ، *القاهرة ، 1933* م.

***إخوان الصفا** ، الرسائل، طبعة القاهرة ، 1928 م.

*القرآن، مجمع خادم الحرمين الشريفين الملك فهدبن عبد العزيز آل سعود المدينة المنورة 1412ه .

المراجع:

* م . *القبلي* ، حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط، © نشر فنك 1998 .

* م . أبو ضيف محمد عمر، القبائل العربية في المغرب في عصر الموحدين وبني مرين، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1982م.

* ق.رزيق ، نحن و التاريخ ، بيروت ، 1948.

*ح. الفاخوري وف . الجر ، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل ، بيروت ، ج 1 ، ط 3 ،ج1، 1993 .

*ع. بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ج II، بيروت ، 1984.

*م. ع. *الجابري* ،- تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، د. ت.
-العقل السياسي العربي، محدداته و تحلياته،الدار البيضاء،1990.

*ع. الإدريسي ، الإمامة عند ابن تومرت ، ديوان المطبوعات الجامعية، د. ت.

* جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام ، تر. محمد يوسف موسى و آخرون، ط. دار الرائد العربي، بيروت ، دار الكتاب المصري ، 1946.

* ب. غاليون ، نقد السياسة - الدولة و الدين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 ، 1993.

* **ن. بلدي بسكال**، نوابغ الفكر الغربي III ، دار المعارف ، مصر، 1957.

* **ز. ن. محمود** ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، 1981.

*م. ج. **الأنصاري** ، الفكر العربي و صراع الأضداد ،" المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، 1996.

* م.ل. **جمعه** ، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق و المغرب ، دار ا، 1981

* م. **البهي** ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ،ج 2 ، مكتبة وهبة ، القاهرة،1964.

* ر. **بورويبة** ، ابن تومرت ،تر ، عبد الحميد حاجيات ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر .

* **عبد الله عنان** ، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا و البرتغال .

*م.ص. **المراكشي** ، الإيديولوجية و الحداثة عند رواد الفكر السلفي ، دار المعارف للطباعة و النشر – تونس – 1992.

*ع. **سليم** ، تاريخ المسلمين و آثارهم في الأندلس ، من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة،دار النهضة ، بيروت ، 1981.

*ع.**فروخ** ، تاريخ الأدب العربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1982.

***لي تورنو** ، حركة الموحدين في المغرب في القرنين 12م و 13م ، ترجمة أمين الطيبي ط، دار العربية للكتاب ،تونس ، ليبيا ، 1982.

*ن. إ– **علام** ، فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية ، القاهرة ، 1974.

* م.**عبده** ، الإسلام بين العلم و المدنية ،ط ، دار الهلال ، 1960.

* أ.م.**صبحي**، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرة ، ط، دارالمعارف القاهرة ، 1969.

* **م. ج. مغنية** ، الشيعة و التشيع ، مكتبة المدرة و دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د. ت.

* **الحسن الثاني** (ملك المغرب) ، التحدي ، ط 2، المطبعة الملكية ، الرباط ، 1983.

*ع.**البدري** ، الإسلام بين العلماء و الأحكام ، منشورات المكتبة العلمية لصاحبها محمد نمنكاني ، المدينة المنورة ، 1966.

* **أبو بكر الجزائري** ، منهاج المسلم ، بيروت ، لبنان ، د ت .

* **مؤلف جماعي**، الإسلام والسياسة، تقديم محمود أمين العالم، موفم للنشر ،الجزائر، 1995.

* **م. ص. الصديق** ، مناهل النبوة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 1994.

* **نيبرج** ، مقدمة تحقيق كتاب الانتصار للخياط ، ط ، القاهرة ، 1925.

*ع.ع. **علام** ، الدعوة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي ، دار المعارف بمصر ، 1971.

* أ. **الجندي** ، الفكر العربي في معركة التغريب و التبعية ، مطبعة الرسالة .

*ع. **العروي** ، العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة – بيروت ، 1973.

* أ. **حوراني** ، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1969، بيروت ، د.ت.

* **ف. جدعان** ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام .

* س .**قطب** ، في ظلال القرآن ، دار الشعب ، القاهرة ، 1979.

* س .**قطب** ، العدالة الإجتماعية في الإسلام ، القاهرة ، 1954.

* س .**قطب**، معالم في الطريق ، **دار الشروق** ،**ط** 11، 1987.

* **المودودي** ، نظرية الإسلام و حديثه ، **مؤسسة الرسالة** ، **بيروت** ، 1980.

* م. **السباعي** ، إشتراكية الإسلام ، القاهرة، دار مطابع الشعب، 1962.

* ج. **الأفغاني**، الأعمال الكاملة ،ط2، 1981.

* م.**عبده** ، الأعمال الكاملة ، ج 2،1981.

الملتقيات و المجلات .

* **ملتقى** ، المعقولية و التاريخ ، وقائع المنعقد بكلية الآداب و العلوم الإنسانية ، صفاقص /30/11 1990– 1990/12/02 منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1991.

* **ملتقى**، الحوار القومي –الديني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ديسمبر، 1989.

* **مجلة**، عالم الفكر ، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة و فنون والآداب، دولة الكويت، المجلد 27 العدد الرابع، أبريل – يونيو، 1999.

* **مجلة** العروة الوثقى ، ط3 ، دار الكتاب العربي، بيروت ، 1970.

* **المنجد في لغة و الأعلام** ، دار المشرق ، بيروت ، ط 31، 1991.